GEGENWÄRTIGE ABENDMAHLSORDNUNG
IN DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND

Grundbezüge der Abendmahlsfrage in ihrer theologischen, historischen und ekklesiologischen Bedeutung.
Zur Abendmahlsgemeinschaft zwischen lutherischen, unierten und reformierten Landeskirchen

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der juristischen Doktorwürde
der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau

vorgelegt von
Achim Krämer
aus Karlsruhe
1970

D56/945

Dekan: Prof. Dr. Müller-Freienfels
Referent: Oberkirchenrat Prof. Dr. Wendt
Korreferent: Prof. D. Dr. Erik Wolf
Mündliche Prüfung: 24./28.4.1970

K

Stadt- u. Univ. - Bibl.
Frankfurt / Main

71/33370

DISSERTATIONS - UND FOTODRUCK FRANK · 8 München 13 · Telefon 52 46 07

Inhaltsübersicht

Seite

Einleitung

Der kirchenrechtliche Ordnungsbegriff 1

I. Kapitel

Die Ordnung des Abendmahls in der frühen Kirche

§ 1 Die Ordnung von Wort und Sakrament als Grundordnung der Kirche 11
§ 2 Die Ordnung des Herrenmahls in der Christusgemeinde 18
§ 3 Die Ordnung der Eucharistie und die Dienstordnung der Apostelgemeinden 23

II. Kapitel

Die Ordnung des Abendmahls in der reformatorischen Theologie

1. Abschnitt

§ 1 Die Abendmahlslehre Luthers

1. Der theologische Ansatz 30
2. Das Verhältnis von Wort und Realpräsenz 35
3. Der Bezug von totus Christus und Christus totum 37
4. Ubiquitätslehre 39
5. Die Realpräsenz nach lutherischem Verständnis 41
6. Der lutherische Substanzbegriff 44
7. Manducatio oralis sive impiorum 47
8. Der modus praesentiae 48
9. Realpräsenz Christi und Bedeutung des Abendmahls 49
10. Die unio sacramentalis 50

Seite

11. Luthers Stellung zu einer Abendmahlskonkordie....... 56

12. Luthers Verhältnis zu den Schweizern................ 63

13. Die Stellung Luthers zur reformierten Gnadenmittellehre.. 64

§ 2 Die Abendmahlslehre Calvins

1. Calvins Stellung zu Luther......................... 66

2. Calvins Stellung zu Zwingli........................ 68

3. Das Verhältnis von Wort und Geist bei Calvin........ 71

4. Der modus manducationis............................ 77

5. Der Substanzbegriff bei Calvin...................... 78

6. Die christologischen Argumente Calvins.............. 80

2. Abschnitt

Der reformatorische Ordnungsbegriff...................... 83

III. Kapitel

Die Ordnung des Abendmahls in der EKD

1. Abschnitt

Zur gegenwärtigen theologischen Situation 93

2. Abschnitt

Die ekklesiologische Grundlegung der EKD

§ 1 Die historische Situation............................ 100

§ 2 Die Ordnung des Abendmahls nach der Grundordnung der EKD.. 110

IV. Kapitel

Zur Ordnung des Abendmahls in den Landeskirchen und gliedkirchlichen Zusammenschlüssen

Seite
§ 1 Die lutherischen Landeskirchen.................... 120
§ 2 Die unierten Landeskirchen......................... 139
§ 3 Die reformierten Landeskirchen...................... 150

V. Kapitel

Die Abendmahlsfrage als ökumenisches Problem

§ 1 Zur Begründung einer ökumenischen Theologie und eines ökumenischen Kirchenrechts................ 152
§ 2 Das Verhältnis von ecclesia universalis und ecclesia particularis......................... 165
§ 3 Das Verhältnis von Kirche und Kirchen und das Problem einer ökumenischen Ekklesiologie....................178
§ 4 Die verschiedenen Formen von Abendmahlsgemeinschaft und die Begriffsskala von Lund...............199
§ 5 Das Abendmahlsgespräch in der Ökumene.............206
§ 6 Abendmahlsgottesdienste auf ökumenischen Konferenzen 214

VI. Kapitel

Zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Bereich der EKD

1. Abschnitt

Die theologische Basis

§ 1 Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen.................219
§ 2 Abschließende Würdigung der Arnoldshainer Thesen. Eine Kritik der Kritik...............................237

2. Abschnitt

Die ekklesiologischen Bezüge des Interkommunionsproblems...247
§ 1 Die Taufe als Constituens einer communio in sacris...251
§ 2 Interkommunion als Ausdruck gesamtkirchlicher Bekenntnisgemeinschaft...........................263

Seite

1. Zur Frage eines gesamtkirchlichen Gemeinschaftsbegriffs 264
2. Zur Grundlegung eines gesamtkirchlichen Bekenntnisses 272
3. Kirchliches Mitgliedschaftsrecht 283

§ 3 Kirchenzucht als Grenzziehung der Abendmahlsgemeinde 290

VII. Kapitel

Zur Änderung von GO Art. 4 Abs. 4

Die Empfehlung der Zweiten Abendmahlskommission 299

Anhang

Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen

Bericht der Unterzeichner der Arnoldshainer Abendmahlsthesen über den Abschluß ihrer Arbeit

Literaturverzeichnis

Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche; hrsg. vom Deutschen Kirchenausschuß. 3. verb. Aufl. Göttingen 1956 (zit.: Luth.Bek.Schr.)

Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche; hrsg. von E.F. Karl Müller. Leipzig 1903 (zit.: Ref.Bek.Schr.)

Calvini Opera selecta: ed. P. Barth et W. Niesel. München 1926 ff (zit.: OS)

Corpus Reformatorum: Ph. Melanchthonis opera. Braunschweig 1843 ff (zit.: CR Melanchthon),
Calvini opera. Braunschweig 1863 ff (zit.: CR Calv.)

Denzinger, Heinrich: Enchiridion Symbolorum. Freiburg 1947 (zit.: Enchiridion)

Luther, Martin: Werke. Weimarer Ausgabe. Weimar 1883 ff (zit.: WA)

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament; hrsg. von Gerhard Kittel Stuttgart 1933 ff (zit.: ThWB)

Abendmahlsgemeinschaft ?: München 1937 (Beiheft z. EvTheol. 3)

Althaus, Paul: Theologische Aufsätze. Bd. 1.2. Gütersloh 1929 - 35

- Communio sanctorum. München 1929 (Forschungen z. Geschichte und Lehre des Protestantismus. Rhe 1, Bd. 1.)

- Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh 1962

- Die christliche Wahrheit. Bd. 2, Gütersloh 1948

Andersen, Wilhelm: Abendmahlslehre und dogmatische Abendmahlsbesinnung in ihrem Unterschied und Verhältnis zueinander, in: ELKZ 1959, S. 325 ff

- Das Verhältnis von Taufgemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft, in: Koinonia, S. 144 ff

- Art. Taufe. Dogmatisch - nach lutherischer Lehre, in: EKL III, Sp. 1301 - 1307

- Art. Amt. Geistliches - dogmatisch, in: EKL I, Sp. 106 - 111

Asmussen, Hans: Consensus de doctrina evangelii, in: Abendmahlsgemeinschaft?, S. 174 ff

- Die Kirche und das Amt, München 1939

Bäumlin, Richard: Art. Kirche. Evang.Ref., in: EvStL, Sp. 893 - 897

Barth, Karl: Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre, in: Zwischen den Zeiten. 1. 1923, S. 17 ff

- Die kirchliche Dogmatik. 4,2. Zollikon-Zürich 1955

- Die Möglichkeit einer Bekenntnisunion, in: Ev. Theol. 2. 1935, S. 26 ff

- Die Ordnung der Gemeinde. München 1955

- Rechtfertigung und Recht. 3. Aufl., Zollikon-Zürich 1948 (Theolog. Studien. 1.)

Barth, Markus: Das Abendmahl, Passamahl, Bundesmahl Zollikon-Zürich 1945 (Theol. Studien. 18.)

Beckmann, Joachim: Kirchliche Zeitgeschichte, in: Kirchliches Jahrbuch 77. 1950, S. 1 ff

- Art. Bekenntnis - dogmatisch, in: EKL I, Sp. 371 - 373

- Art. Taufe. Rechtlich, in: EKL III, Sp. 1307 - 1308

Beintker, Horst: Wort und Abendmahl in der lutherischen Theologie heute, in: Wort und Abendmahl (Beih. ÖRsch. 5.)

Offizieller Bericht der Vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Helsinki, 30.7. - 11.8.1963. Berlin 1965

Bizer, Ernst und Walter Kreck: Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften. München 1955 (Theolog. Existenz heute. 47.)

Bizer, Ernst: Studium zur Geschichte des Abendmahlsstreites im 16. Jahrhundert. (zit.: Studien) 1940

Boelens, Wim L.: Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen. Assen 1964

Bonhoeffer, Dietrich: Zur Frage der Kirchengemeinschaft, in: Ges. Schriften. 2. 1959

- Sanctorum communio. München 1954 (Theol. Bücherei. 3.)

Bornkamm, Günter: Jesus von Nazareth. 7. Aufl. Stuttgart 1965 (Urbanbücher. 19.)

Bristol 1967. Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Stuttgart 1967 (Beih. ÖRsch. 7/8.)

Brunner, Emil: Das Gebot und die Ordnungen. 4. photomech. gedr. Aufl. Zürich 1939

- Das Mißverständnis der Kirche. Stuttgart 1951

Brunner, Peter: Pro Ecclesia. Bd. 1.2 Ges. Aufs. Berlin 1962 - 66

- Eisenach 1948, in: ZevKR 3. 1953/54, S. 126 ff

- Grundlegung des Abendmahlgesprächs. Kassel 1954

- Die Kirche und die Kirchen heute. in: Pro Ecclesia. 2. S. 225 ff

- Koinonia. Grundlagen und Grundformen der Kirchengemeinschaft, in: Pro Ecclesia. 2. 1966, S. 305 ff

- Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: Leiturgia 1. 1954, S. 83 ff

- Pneumatischer Realismus, in: ELKZ 1951, S. 122 ff

- Was bedeutet Bindung an das lutherische Bekenntnis heute? in: Das Bekenntnis im Leben der Kirche. Studien zur Lehrgrundlage und Bekenntnisbindung in den lutherischen Kirchen, Berlin 1963

Brunotte, Heinz: Die Grundordnung der EKD, Berlin 1954

- Die Evangelische Kirche in Deutschland. Hannover 1959

- Das Zusammenleben der Konfessionen in der EKD. 2. Aufl. Berlin 1953. (Luthertum. 9.)

- u. Siegfried Grundmann: Art. Amt, in EvStL Sp. 35 - 38

Brunotte, Wilhelm: Das geistliche Amt bei Luther. Berlin 1959

Bultmann, Rudolf: Das Evangelium des Johannes. 11. drchges. Aufl. Göttingen 1950 (Krit.-exeg. Kommentar über das Neue Testament 2.)

- Geschichte der synoptischen Tradition. 4. Aufl. Göttingen 1958 (FRLANT. 29.) (zit.: Syn.)

- Theologie des Neuen Testaments. 5. ern. Aufl. Tübingen 1965 (zit.: Th.d.NT.)

Die evangelische Christenheit in Deutschland. Stuttgart 1958

Cullmann, Oscar: Urchristentum und Gottesdienst. 2. Aufl. Zürich 1950 (Abhandlungen z. Theologie des AT und NT. 3.)

- Christus und die Zeit. 3. Aufl. Zürich 1962

Dahl, Nils Alstrup: Das Volk Gottes. 2. Aufl. Darmstadt 1963

Delekat, Friedrich: Die heiligen Sakramente und die Ordnungen der Kirche. Berlin 1940 (furche-Studien. 22.)

- Theologie und Kirchenpolitik. München 155 (Theol. Existenz heute. 46.)

Delius, Walter: Art. Kirchenzucht I, in: RGG^3, Sp. 1598 - 1601

Dibelius, Martin: Die Mahl-Gebete der Didache, in: ZNW 37. 1938, S. 32 ff

Diem, Hermann: Lebensordnung oder Kirchenzucht, in: ZevKR 4. (1955), S. 291 ff

Dietzfelbinger, Christian: Was ist Irrlehre? München 1967 (Theolog. Existenz heute. 143.)

Dinkler, Erich: Art. Taufe, Urchristentum, in: RGG^3 VI, Sp. 627 - 637

Dombois, Hans: Ordnung und Unordnung der Kirche. Kassel 1957

- Das Recht der Gnade. T. 1. Witten 1961 (Forschungen und Berichte der evangelischen Studiengemeinschaft. 20.)
- Institutionelle Reform der Evangelischen Kirche in Deutschland?, in: Fragen zur Kirchenreform. Göttingen 1964 (Kleine Vandenhoeckreihe 205 - 207.)

Du Toit, Andries Bernhardus: Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl. Winterthur 1965. Basel, Theol. Diss. 1959

Ebeling, Gerhard: Die kirchentrennende Bedeutung von Lehrdifferenzen, in: Ebeling: Wort und Glaube, Tübingen 1960

Die Einheit der Kirche. Material der Ökum. Bewegung. München 1965 (Theol. Bücherei. 30.)

Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen. Zürich 1954 (Zweite Vollversammlung des ÖRK. 1.)

Elert, Werner: Der christliche Glaube. Berlin 1940

- Memorandum für den Ökumenischen Ausschuß zu den Verhandlungen über die Frage der offenen Kommunion, in: Koinonia, S. 141 ff

Die Eucharistie im ökumenischen Denken, in: Ök. Diskussion 4. 1968

Feine, Paul: Theologie des Neuen Testaments. 6. überarb. Aufl. Leipzig 1934

Friedrich, Otto: Einführung in das Kirchenrecht. Göttingen 1961

- Art. Bekenntnis - rechtlich, in: EKL I, Sp. 373 - 375

- Art. Kirchenrecht - Ev. Kirche, in: EKL II, Sp. 789 - 793

- Art. Kirchenregiment, in: EKL II, Sp. 793 - 797

- Art. Kirchenverfassung - Ev. Kirche, in: EKL II, Sp. 825 - 831

Fuchs, Ernst: Das Sakrament im Lichte der neueren Exegese. Winnenden 1953 (Schriftenreihe der kirchl.-theol. Sozietät in Württemberg. 1.)

Der christliche Glaube und die Religion. Hauptvorträge des Evangelischen Theologen-Kongresses, Wien 26. - 30. Sept. 1966. Berlin 1967

Gloege, Gerhard: Art. Bekenntnis - dogmatisch, in: RGG^3 I, Sp. 994 - 1000

- Art. Kirche - Evang.-Luth., in: EvStL, Sp. 886 - 891

Gollwitzer, Helmut: Die Abendmahlsfrage als Aufgabe kirchlicher Lehre, in: Theolog. Aufsätze. Festschr. für Karl Barth. München 1936

- Coena domini. München 1937

- Die Kirchengemeinschaft in der Abendmahlsgemeinschaft, in: Ev. Theol. 14. 1954, S. 516 ff

- Art. Abendmahlsgemeinschaft, in: RGG^3 I, Sp. 51 - 53

Goppelt, Leonhard: Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft nach dem Neuen Testament, in: Koinonia, S. 24 ff

Gottschalk, Johannes: Die Gegenwart Christi im Abendmahl. Essen 1966 (Koinonia. 8.)

Grässer, Erich: Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte. Berlin 1957 (BZNW. 22.)

Grass, Hans: Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. 2. Aufl. Gütersloh 1954 (Beiträge z. Förderung Christl. Theologie, Rhe 2, Bd. 47.)

- Die Arnoldshainer Thesen und die lutherische Abendmahlslehre, in: NZsystTh. 2. 1960, S. 64 ff

- Art. Abendmahl / dogmengeschichtlich, in RGG^3 I, Sp. 21 - 34

Grundmann, Siegfried: Das evang. Kirchenrecht und die ökumenische Bewegung, in: AÖR 84. 1959

- Art. Das Kirchenrecht und die ökumenische Bewegung, in: EvStL, Sp. 1397 ff

- Der Lutherische Weltbund. Köln 1957 (Forschungen zur kirchl. Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht. 1.)

- Art. Kirche. Evang.-Luth. Die Rechtsnatur der Kirche, in: EvStL, Sp. 891 - 893

- Art. Kirchengewalt, in: RGG^3 III, Sp. 1434 - 1435

- Art. Kirchenrecht - evang., in: EvStL, Sp. 965 - 983

- Art. Kirchenverfassung - Ev. Kirchen - luth. Kirche, in: EvStL, Sp. 1017 - 1031

Haas, Albert: Die Abendmahlsgemeinschaft in der EKD. München 1960 (Theol. Existenz heute. 81.)

Harnack, Adolf von: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. verb. Aufl. Bd. 1.3. Freiburg 1888

Harnack, Theodosius: Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. Neudr. Gütersloh 1934

Heckel, Johannes: Das Decretum Gratiani und das deutsche evangelische Kirchenrecht, in: Studia Gratiana. 3. 1955, S. 485 ff

- Lex charitatis. München 1953 (Abhdlgen der Bayer. Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. NF 36.)

Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart 1966 (Religionen der Menschheit. 1.)

Hermann, Rudolf: Luthers Theologie. Göttingen 1968 (ges. und nachgel. Werke. 1.)

Herrenbrück, Walter: Art. Kirchenzucht, in: EKL II, Sp. 836 - 841

Heyl, Cornelius Adalbert von: Um die Abendmahlszulassung in der EKD, in: KidZ. 21. 1966, S. 568 ff

Hodgson, Leonard: Das Glaubensgespräch der Kirchen. Zollikon-Zürich 1940

Holl, Karl: Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, in: Ges. Aufs. 1. 1921

Holstein, Günter: Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts. Tübingen 1928

Honecker, Martin: Kirche als Gestalt und Ereignis. München 1963 (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Rhe 10, Bd. 25.)

Hornig, Ernst: Der Weg der Weltchristenheit. 2. völl. neu bearb. Aufl. Stuttgart 1958

Hübner, Friedrich: Das Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft in anderen Kirchen mit besonderer Berücksichtigung der Anglikanischen Kirchengemeinschaft, in: Koinonia, S. 113 ff

Intercommunion, The report of the theological commission appointedt by the continuation committee of the World Conference on Faith and Order; ed. by D. Baillie, J. Mars London 1952

Jeremias, Joachim: Die Abendmahlsworte Jesu. 4. durchges. Aufl. Göttingen 1967

- Zur Exegese der Abendmahlsworte Jesu, in: Ev. Theol. 7. 1947/48, S. 60 ff

Käsemann, Ernst: Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, in: Exegetische Versuche und Besinnungen, Band 1, 1960, S. 11 ff

- Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit. Tübingen 1933 (Beiträge zur hist. Theologie. 9.)

- Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd. 1, 2. Göttingen 1960/64

Kahl, Wilhelm: Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik. Freiburg 1894

Kantzenbach, Friedrich Karl: Urchristentum und alte Kirche. Gütersloh 1964 (Evang. Enzyklopädie. 3.)

Kattenbusch, Ferdinand: Art. Taufe - Kirchenlehre, in: RE^3 XIX, Sp. 403 - 424

Kierkegaard, Sören: Christliche Reden 1848. Düsseldorf 1959 (Ges. Werke. 20.)

Kimme, August: Der Inhalt der Arnoldshainer Abendmahlsthesen. Berlin 1960 (Luthertum. 23.)

Kinder, Ernst: Der evang. Glaube und die Kirche. 2. Aufl. Berlin 1960

- Worum geht es eigentlich in den ökumenischen Bestrebungen? in: Gott in Welt. Bd. 2. Festschr. für Karl Rahner. Freiburg 1964

Die Kirche. Bericht der Theol. Kommission für Glauben und Verfassung. Berlin 1955 (Kl. Texte für Vorlesungen und Übungen. 176.)

Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum. Berlin 1963

Kirche, Gottesdienst Abendmahlsgemeinschaft. 3. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Lund 1952. Witten 1953

Koch, Reinhold: Erbe und Auftrag. München 1957 (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Rhe 10, Bd. 9.)

Koinonia. Arbeiten des Ökumenischen Ausschusses der VELKD zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft. Berlin 1957

Kontexte. Hrsg. von Hans Jürgen Schultz. Bd. 1 - 4. Stuttgart 1965 - 67

Krause, Wolfram von: Argumente für die geschlossene Kommunion in: Koinonia, S. 138 ff

Kreck, Walter: Union und Bekenntnis, in: Um evang. Einheit. Beiträge zum Unionsproblem. 1967, S. 195

- Art. Abendmahl in der reformierten Kirche, in: EKL I, Sp. 14 - 18

- Art. Taufe. Dogmatisch - nach ref. Lehre, in: EKL III, Sp. 1304 - 1307

Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl. Stimmen und Studien zu den Arnoldshainer Thesen der Kommission für das Abendmahlsgespräch der EKD. München 1961

Liermann, Hans: Grundlagen des ökumenischen Kirchenrechts, in: Zs.d.Sav.Stiftung für Rechtsgesch. 76, Kan.Abt. 45. 1959, S. 278 ff

- Deutsches evang. Kirchenrecht. Stuttgart 1933 (Bibliothek des öffentl. Rechts. 5.)

- Art. Kirchenmitgliedschaft, in: RGG^3 III, Sp. 1493 - 1495

- Art. Kirchenverfassung - Ev. Kirche - hist. Entwicklung, in: EvStL, Sp. 1008 - 1013

Lietzmann, Hans: Geschichte der alten Kirche Bd. 1 - 4. Berlin 1938 - 1953

- Messe und Herrenmahl. Bonn 1926 (Arbeiten z. Kirchengeschichte. 8.)

Link, Christoph: Die Grundlagen der Kirchenverfassung im luth. Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts insbesondere bei Theodosius Harnack. München 1966 (Jus ecclesiasticum. 3.)

- Art. Kirchengliedschaft - evang. Kirchen - rechtlich, in: EvStL, Sp. 935 - 939

- und Dieter Pirson: Art. Kirchenzucht, in: EvStL, Sp. 1060 - 1063

Lohmeyer, Ernst: Vom urchristlichen Abendmahl, in: ThRsch NF. 9.1937, S. 168, 195, 273 ff und NF. 10.1938, S.81 ff

- Das Evangelium des Markus. 2. Aufl. Göttingen 1951 (Krit.-exeget. Kommentar über das NT. 2.)

- Das Evangelium des Matthäus. Hrsg. von Werner Schmauch. Göttingen 1956 (Krit.-exeg. Kommentar über das NT. Sonderbd.)

- Kultus und Evangelium. Göttingen 1942

Loofs, Friedrich: Art. Abendmahl - Kirchenlehre, in RE^3 I, Sp. 38 - 68

Marxsen, Willi: Das Abendmahl als christologisches Problem. Gütersloh 1963 (zit.: Abendmahl)

- Zum Abendmahlsgespräch der EKD, in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 59 ff

- Das Heilsgeschehen in Christo und das Abendmahl. Berlin 1955 (Schriften des Theolog. Konvents Augsburgischen Bekenntnisses. 7.) (zit.: Heilsgeschehen)

Maurer, Wilhelm: Die rechtliche Problematik der Lebensordnungen in der Ev.-Luth. Kirche Deutschlands, in: ZevKR, 3 (1953/54.), S. 225 ff

- Art. Bekenntnis - rechtlich, in: RGG^3 I, Sp. 1003 - 1007

- Art. Kirchengliedschaft - evang. theologisch, in: EvStL, Sp. 933 - 935

Meinhold, Peter: Ökumenisches Kirchenkunde. Stuttgart 1962

Meister, Johannes: Die Frage der Abendmahlsgemeinschaft seit den Arnoldshainer Thesen, in: LuthMo. 3. 1964, S. 308 ff

- Grundlinien der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft, in: Kirche und Abendmahl, 1963

Memorandum des ökumenischen Ausschusses der VELKD vom 19.8.1954, in: Koinonia, S. 9 ff

Mensching, Gustav: Soziologie der großen Religionen. Bonn 1966

Meyer, Heinrich: Das Miteinander von Kirchengemeinschaft, Abendmahlsgemeinschaft und Bekenntnisgemeinschaft und seine Konsequenzen für die Frage des Konferenzabendmahls, in: Koinonia, S. 185 ff

Montreal 1963. Genf 1963

Nelson, John Robert: Art. Kirche. Gegenwart. Ökumene - Gespräch, in: EKL II, Sp. 634 - 639

Neu-Delhi 1961. Stuttgart 1962

Neuenzeit, Paul: Das Herrenmahl. München 1960 (Studien zum Alten Testament und Neuen Testament. 1.)

Niemeier, Gottfried: Zur Lehre vom Heiligen Abendmahl. Bericht über das Abendmahlsgespräch der EKD und Erläuterung seines Ergebnisses. München 1958

Niesel, Wilhelm: Calvins Lehre vom Abendmahl. München 1930. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Rhe 3, Bd. 3.)

- Die Theologie Calvins, 2. überarb. Aufl. München 1957 (Einführung in die evang. Theologie. 6.)

Oehler, Dieter: Art. Bekenntnis - rechtlich, in: EvStL, Sp. 130 - 135

Pannenberg, Wolfhart: Art. Abendmahl - dogmengeschichtlich - dogmatisch, in: EKL I, Sp. 6 - 11

Peters, Albrecht: Realpräsenz. Berlin 1960 (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. 5.)

Philippi, Paul: Abendmahlsfeier und Wirklichkeit der Gemeinde. Berlin 1960

Pirson, Dietrich: Universalität und Partikularität der Kirche. München 1965 (Jus ecclesiasticum. 1.)

- Art. Kirchenverfassung - Ev. Kirchen - Allg. Grundsätze, in: EvStL, Sp. 1013 - 1017

Prenter, Regin: Art. Kirche - dogmatisch, in: RGG^3 III, Sp. 1312 - 1318

Preuss, Hans: Die Geschichte der Abendmahlsfrömmigkeit in Zeugnissen und Berichten. Gütersloh 1949

Protokolle und Berichte der 17. Tagung des Zentralausschusses des ÖRK, Rochester 1963. Genf 1964

Reicke, Siegfried: Art. Kirchenmitgliedschaft, in: EKL II, Sp. 761-762

Renkewitz, Heinz: Mehr sichtbare Einheit, in: Bis an das Ende der Erde. Festschr. für M. Niemöller, 1962, S. 98 ff

Rouse, Ruth und Stephen Charles Neill: Geschichte der ökumenischen Bewegung. 1517 - 1948, Bd. 1.2.Göttingen 1957 - 58. (Theologie der Ökumene. 6, 1.2.)

Rudolf, Otto: Reich Gottes und Menschensohn. München 1934

Sartory, Thomas (Hrsg.): Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen. Recklinghausen 1961

Schilling, Werner: Christus unter Brot und Wein. München 1960 (Theologie und Gemeinde. 3.)

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Der christliche Glaube. Berlin 1822

Schmidt, Kurt Dietrich: Die Frage der Interkommunion, in: Koinonia, S. 128 ff

- Art. Kirche - ref. Kirchenbegriff, in: EKL II, Sp. 618 - 626

Schmidt-Clausen, Kurt: Zur Frage der Ekklesiologie, in: ELKZ 1958, S. 83 ff

Schoch, Max: Evangelisches Kirchenrecht und biblische Weisung. Zürich 1954

Schreuder, Osmund: Gestaltwandel der Kirche. Olten 1967 (Theologia publica. 5.)

Schulz, Frieder: Communio sanctorum, in: Kerygma und Dogma, 12. 1966, S. 154 ff

Schulz, Matthias: Das Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft, in: Koinonia, S. 154 ff

Schumann, Friedrich Karl: Wort und Gestalt Ges. Aufs. Witten 1956 (Glaube und Forschung. 13.)

Schuster, Hermann: Das Problem der Sakramente Taufe und Abendmahl. Tübingen 1960 (Sammlung gemeinverständl. Vorträge. 229/230.)

Schweitzer, Albert: Das Abendmahlsproblem aufgrund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte. Tübingen 1901

- Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 6. photomech. gedr. Aufl. Tübingen 1951

- Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. 3. Aufl. Tübingen 1956

Schweizer, Eduard: Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament. Zürich 1959 (Abhdlgn. zur Theologie des AT und NT. 35.)

- Das Herrenmahl im Neuen Testament, in: Schweizer: Neotestamentica, S. 344 ff

- Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten. Zürich 1946 (Abhdlgn. zur Theologie des AT und NT. 8.)

Seeberg, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1 - 4. Nachdr. der Ausg. Leipzig 1908 - 1910. Basel 1960

Siegmund-Schultze, Friedrich: Die Weltkirchenkonferenz in Stockholm. Berlin 1925

Smend, Rudolf: Deutschlands evangelisches Kirchenrecht und Ökumene, in: Verantwortung und Zuversicht. Festg. f. Otto Dibelius. 1950, S. 179 ff

- Art. Ev. Kirchenverfassung, in: RGG^3 III, Sp. 1584 - 1591

Sohm, Rudolf: Kirchenrecht. Bd. 1. Leipzig 1892

Sommerlath, Ernst: Die Abendmahlsgemeinschaft in der Ökumene, in: LuthMo 5.1966, S. 499 ff

- Sakrament und Gegenwart, Leipzig 1930

- Art. Ev. Kirchenverfassung, in: RGG^3 III, Sp. 1584 - 1591

- Art. Abendmahl - dogmatisch, in: RGG^3 I, Sp. 34 - 37

- Art. Abendmahl in der lutherischen Kirche, in: EKL I, Sp. 11 - 14

- und Walter Kreck: Art. Taufe. Dogmatisch, in: RGG^3 VI, Sp. 646 - 648

Stählin, Rudolf: Die Geschichte des christl. Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart, in: Leiturgia. 1. 1954, S. 1 ff

Stellungnahme einer Arbeitsgruppe europäischer reformierter und lutherischer Theologen zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen, in: Lehrgespräch über das Heilig Abendmahl, S. 326 ff

Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der VELKD, in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 20 ff

Tempel, Irmtraud: Bischofsamt und Kirchenleitung, München 1966 (Jus ecclesiasticum. 4.)

Thesen zur Kirchenreform, in: Ev. Welt 21. 1967, S. 314 ff

Thurian, Max: Eucharistie. Stuttgart 1963

Tillich, Paul: Auf der Grenze. Stuttgart 1962

- Der Protestantismus als Kritik und Gestalt. Schriften zur Theologie. T. 1. Stuttgart 1962 (Gesammelte Werke. Bd. 7.1.)

Torrance, Thomas F.: Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 311 ff

- Die Eschatologie der Reformation, in: Ev. Theol. 1.4. 1954, S. 334 ff

- Die Versöhnung und das Eins-Sein der Kirche, in: Ev. Theol. 15 1955, S. 1 ff

Trilling, Wolfgang: Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu. Düsseldorf 1966

Tröger, Gerhard: Das Bischofsamt in der Evang.-luth. Kirche. München 1966 (Jus ecclesiasticum. 2.)

Vajta, Vilmos: Das Bekenntnis der Kirche als ökumenisches Anliegen, in: Das Bekenntnis im Leben der Kirche. Berlin 1963, S. 243 ff

- Art. Bekenntnis - theologisch, in: EvStL, Sp. 128 - 130

- Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls, in: Kirche und Abendmahl. Berlin 1963, S. 307 ff

Vicedom, Georg F.: Das Dilemma der Volkskirche. München 1961. (Theologie und Gemeinde. 4.)

Weber, Hans Emil: Ges. Aufsätze. München 1965 (Theolog. Bücherei. 28.)

Wehrhahn, Herbert: Der Stand des Methodenproblems in der evang. Kirchenrechtslehre, in: ZevKR 1 (1951), S. 55 ff

Weissgerber, Hans: Die Frage nach der wahren Kirche. Essen 1963 (Koinonia. 2.)

Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Dt. amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne, 3. - 21.8.1927. Berlin 1929

Wendt, Günther: Zur kirchenrechtlichen Problematik der Ordnung kirchlichen Lebens, in: Dienende Kirche, Festschrift für J. Bender, 1963, S. 255 ff

- Gesamtkirchliche Verankerung des Mitgliedschaftsrecht in den Gliedkirchen der Evang. Kirche in Deutschland, in: Festschrift für Erich Ruppel. Hannover 1968, S. 129 ff

- Rechtstheologie und Kirchenrecht bei Erik Wolf, in: Quaestiones et Responsa, Ein rechtsphilosophisches Gespräch für Erik Wolf zum 65. Geburtstag. Frankfurt 1968. (Wissenschaft und Gegenwart Heft 39)

Werner, Martin: Der Einfluß der paulinischen Theologie im Markusevangelium, Gießen 1923. (BZNW. 1.)

- Die Entstehung des christlichen Dogmas. 2. Aufl. Bern 1941

Wilkens, Erwin: Art. Abendmahlsgemeinschaft, in: EKL I, Sp. 27 - 30

Winterhager, Jürgen Wilhelm: Kirchen-Unionen des 20. Jahrhunderts. Zürich 1961

Wolf, Erik: Zur Entstehung der Grundordnung der EKD, in ZevKR 4 (1955), S. 1 ff

- Art. Abendmahl - rechtlich, in: RGG^3 I, Sp. 49 - 50
- Gottesrecht und Nächstenrecht, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner Bd. 12. Freiburg 1964
- Jus divinum, in: EvStL, Sp. 831 ff
- Art. Kirchenrecht - Ev. Kirche, in: RGG^3 III, Sp. 1506 - 1510
- Art. Kirchenverfassung, Ev. Kirchen - ref. Kirche, in: EvStL, Sp. 1031 - 1041
- Ordnung der Kirche. Frankfurt 1960
- Ordnung der Liebe. Frankfurt 1963
- Recht des Nächsten. Frankfurt 1966 (Philosoph. Abhandlgn. 15.)
- Rechtsgedanke und biblische Weisung. Tübingen 1948 (Forschungen der Evangelischen Akademie, 5.)
- Zur Rechtsgestalt der Kirche, in: Bekennende Kirche. Festschr. für M. Niemöller. München 1952

Wolf, Ernst: Peregrinatio. Bd. 1.2. München 1954 - 1965

Wolf, Hans Heinrich: In welchem Sinne kann von einer ökumenischen Theologie gesprochen werden?, in: ÖRsch 5. 1956, S. 102 ff

- Ekklesiologische Neutralität des ÖRK?, in: ÖRsch 12. 1963, S. 110 ff

Wort und Abendmahl. Stuttgart 1967 (Beih. ÖRsch 5.)

Wünsche, Karl August: Lehre der zwölf Apostel. Leipzig 1884

Abkürzungsverzeichnis

AAS	Acta Apostolicae Sedis
Apol	Apologie
BZNW	Beiheft zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
CA	Confessio Augustana
cic	Codex Iuris Canonici
CR	Corpus Reformatorum
CT	Consensus Tigurinus
DEK	Deutsche Evangelische Kirche
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon
EKU	Evangelische Kirche der Union
ELKZ	Evangelisch - Lutherische Kirchenzeitung
EvTheol	Evangelische Theologie
FC/SD	Formula Concordiae / Solida Declaratio
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GO	Grundordnung
JBL	Journal of Biblical Literature and Exegesis
KidZ	Kirche in der Zeit
KO	Kirchenordnung
LO	Lebensordnung
LR	Lutherische Rundschau

LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LuthMo	Lutherische Monatshefte
LWB	Lutherischer Weltbund
NZsystTh	Neue Zeitschrift für systematische Theologie
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen
ÖRsch	Ökumenische Rundschau
OS	Calvini opera selecta
PastTh	Pastoraltheologie
RE	Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
ThLitZ	Theologische Literaturzeitung
ThWB	Theologisches Wörterbuch
VELKD	Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands
WA	Luthers Werke, Weimarer Ausgabe
WABR	Weimarer Ausgabe, Briefe
WATR	Weimarer Ausgabe, Tischreden
WKL	Weltkirchenlexikon
ZevKR	Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Einleitung

DER KIRCHENRECHTLICHE ORDNUNGSBEGRIFF

Wer sich zur Aufgabe setzt, die gegenwärtige Ordnung des Abendmahls in der Evangelischen Kirche in Deutschland 1) und ihren Gliedkirchen im Blick auf die angestrebte Praktizierung voller Abendmahlsgemeinschaft zwischen lutherischen, unierten und reformierten Landeskirchen zugleich mit dem Ziel einer Änderung von Art. 4 Abs. 4 der GO der EKD zu untersuchen, sieht sich sehr komplexen methodischen Bezügen konfrontiert. Muß sie auch letztlich immer kirchenrechtlich orientiert bleiben, soll die vom Verfasser zur Genüge empfundene Problematik fachtheologischer Inkompetenz nicht noch weiter verschärft werden, so kann doch bei der zentralen Bedeutung der sich hier stellenden sakramentsrechtlichen Fragen 2) auf theologische Erörterungen nicht verzichtet werden. Dies soll in Form einer kritischen Analyse herkömmlicher, für das heutige Abendmahlsgespräch immer noch als verbindlich ausgegebener theologischer Grund- und Lehrsätze

---

1) Die vorliegende Arbeit wurde vor Inkrafttreten der "Ordnung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik" vom 10.6.1969 abgeschlossen. Auf die ekklesiologischen Fragen, die sich aus dieser Entwicklung ergeben, ist lediglich in verschiedenen Anmerkungen verwiesen. Die ursprüngliche Themenstellung ist durch diese neuerlichen Vorgänge indessen nicht berührt, da es im folgenden um einen gerade auf eine Abendmahls-(Sakraments-)gemeinschaft hin zu entwickelnden übergreifenden (ökumenischen) Gemeinschaftsbegriff geht, mit dem das Verhältnis von Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft in grundsätzlicher Weise angesprochen ist

2) H. Weissgerber, Die Frage nach der wahren Kirche. Eine Untersuchung zu den ekklesiologischen Problemen der ökumenischen Bewegung, 1963, S. 280 ff, 285

geschehen[3].

Die seit einiger Zeit im ökumenischen Bereich geführte Diskussion sakramentaltheologischer Fragen - neuerdings um das Taufsakrament und seinen ekklesiologischen Ertrag für eine ökumenische Theologie[4] und ein ökumenisches Kirchenrecht[5] - macht - auf dem Weg über eine Kritik tradierter Positionen - die Erarbeitung neuer und sachgerechter Konzeptionen notwendig, wenn das Gespräch der Kirchen nicht auf die Dauer unverbindlich bleiben will.

---

[3] Auf den engen Zusammenhang zwischen Sakraments- und Kirchenbegriff bei Luther verweist die Unterscheidung von "concilium iustorum" und "congregatio iustorum et iniustorum"; J. Heckel, Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, NF Heft 36, 1953, S. 196, Anm. 1514

[4] Ecclesia oecumenica im Sinne der einen - zu allen Zeiten und an allen Orten wesensgleichen - geistlichen - nicht nach ecclesia visibilis und ecclesia invisibilis unterschiedenen - und allgemeinen - sich als Mittel zur Erfüllung ihres Auftrages verstehenden Kirche; S. Grundmann, LWB, 1957, S. 30 f; H. Dombois, Das Recht der Gnade. Oekumenisches Kirchenrecht, Band I, 1961, S. 30; J. Heckel, Initia iuris ecclesiastici Protestantium, 1950, S. 40 f

[5] Als Beispiel, Kirchenrecht auf ökumenischer Grundlage zu entwickeln, sei das Buch von Dombois genannt. Er unternimmt es, ein ökumenisches Kirchenrecht von den beiden Grundbegriffen des Gottesverhältnisses und der Gerechtigkeit her zu entfalten. Auch Erik Wolf nennt sein Buch Ordnung der Kirche ein "Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis"; ferner D. Pirson, Universalität und Partikularität der Kirche, Ius ecclesiasticum, Band I, 1965, S. 12 ff

Neben exegetischen und dogmatischen Fragen, die mit der vorliegenden Thematik gestellt sind und auf deren Erörterung nicht verzichtet werden kann, soll der Grundsatz Kirchenrecht ist Bekenntnisrecht nicht wieder zugunsten einer rein positivistisch ausgerichteten Analyse aufgegeben werden, wird es auch eines Rückgriffs auf den kirchenrechtlich verpflichtenden Kern der Lebens- und Dienstordnung[6)] der Christus- und Apostelgemeinde bedürfen. Sakramentsverwaltung und Dienstordnung stehen - wie neuerdings wieder erkannt wird[7)] - in einem engen funktionalen Zusammenhang, so daß gerade auch hier nach den die Ordnung[8)] des Abendmahls konstituierenden Elementen zu fragen ist. Die Problematik des Kirchen- und Kirchenrechtsbegriffs läßt sich nicht mittels einer immer wieder anzutreffenden stillschweigenden Übernahme überlieferter und unreflektiert übernommener Ordnungsbegriffe lösen. Kirchenrecht als Bekenntnisrecht meint das je konkrete, in der sich versammelnden communio sanctorum[9)] aktualisierte

---

6) Erik Wolf, aaO., S. 152 ff; R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892, S. 68. Zur Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm vgl. O. Liton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, 1932, S. 21 ff, 36 ff, 49 ff, 200 ff; Dombois aaO., S. 374 ff

7) Erik Wolf, aaO., S. 160

8) Zur Kritik eines im Sinne unabänderlicher traditio divina fixierten Ordnungsbegriffs, Erik Wolf, RGG^3, Band III, Sp. 1508. Die biblische Weisung kann immer nur "Richtschnur" sein

9) Hierzu J. Heckel, Lex charitatis, S. 125. Zum Verständnis der von Luther gebrauchten Ausdrücke congregatio sanctorum - CA Art. VII, Art. VIII - und communio sanctorum - Apol. VII und Großer Katechismus, Art. III - vgl. Ernst Wolf, Sanctorum communio, in: Peregrinatio, Band I, 1954, S. 279 ff

In-Anspruch - genommen - werden durch Gottes Anrede in Jesus Christus[10]. Mit dem Hinweis auf einen angeblich einheitlichen neutestamentlichen communio-Begriff ist für unsere heutige ekklesiologische Situation nichts gewonnen. Das Verhältnis von historisch-kritischer Forschung und systematischer Theologie ist daher immer wieder als - auch kirchenrechtlich relevantes - Grundproblem gestellt.

Jede kirchenrechtliche Untersuchung sieht sich einer weiteren thematisch bedingten Spannung ausgesetzt, die in den Begriffen Kirche und Recht angelegt ist[11].

Immer geht es um zwei Größen, die sich oft zu entsprechen und zu ergänzen, oft zu widersprechen scheinen. Methodisch wird dann versucht, diese Spannung je nach der Akzentuierung der Relation von Kirche und Recht antithetisch- in der Entgegensetzung beider Größen -, synthetisch - in der Aufhebung des nur scheinbaren Gegensatzes von Kirche und Recht - oder dialektisch -[12] Kirche und Recht als sich entsprechende und ergänzende Größen - zu bewältigen. Eine Vielzahl an Lösungsvorschlägen in der einen oder anderen Form wurde im Laufe der Beschäftigung mit dieser Grundlagen-Problematik des Kirchenrechts entwickelt - von der völligen Negierung jeder geistlichen Substanz des Kirchenrechts bis hin zu einer positivistischen Juridifizierung und Formalisierung des Kirchen- und Orndungsbegriffs.

---

[10] Zum ius divinum als sündloser Schöpfungsordnung (ökumenisch - Einheit der Kirche), göttlicher Gesetzgebung, Gesetz und Evangelium (zwar konfessionalistisch, aber nicht kontroverstheologisch - Vielheit von Kirche) und Erwählungsordnung (kanonistisch, aber nicht formaljuristisch) : Erik Wolf, Evangelisches Staatslexikon, 1967, Sp. 831 - 835; id., Ordnung der Kirche, S. 458 ff; Grundmann, Das Kirchenrecht und die ökumenische Bewegung, Ev. Staatslexikon, Sp. 1397 ff; ablehnend: Schoch, Evangelisches Kirchenrecht und biblische Weisung, 1954, S. 98

[11] Erik Wolf, Ordnung der Kirche, S. 10 ff

[12] Zur dialektischen Methode vgl. J. Heckel, Das Decretum Gratiani und das deutsche evangelische Kirchenrecht, in: Studia Gratiana III, 1955, S. 493

Letztlich konzentrieren sich die methodischen Schwierigkeiten auf den allen kirchenrechtlichen Überlegungen vorgeordneten theologischen Kirchenbegriff: Kirche als ecclesia universalis, als concilium iustorum, damit als ecclesia fidelis aut spiritualis, als gleichsam ideell verflüchtigte ecclesia invisibilis, als verfaßte, organisierte ecclesia visibilis oder schließlich als lokales Teilgebilde der ecclesia universalis, als ecclesia particularis?

In der heutigen Theologie und Kirchenrechtswissenschaft hat sich im großen und ganzen die Erkenntnis durchgesetzt, daß ein antithetisches, kontrovers angelegtes Verständnis kirchlicher Ordnung der Grunddialektik von Kirche - ecclesia als Institution und Ereignis13) - sowie der gegenseitigen Bezogenheit von Kirche und Recht widerspricht. Die gebräuchliche Gegenüberstellung von ecclesia visibilis und ecclesia invisibilis14) hat ihr Recht nur als distinctio, sed non separatio. Unterscheidung aber nicht Scheidung! So umstritten diese Qualifizierung für unser heutiges Kirchenverständnis zu Recht sein mag15), als Antithese ist sie erst das Ergebnis des kirchen-

---

13) Mt. 16, 18 f; 18, 17; Apg. 5, 11; 7, 38; Hebr. 12, 23; 1. Kor. 14, 34; Erik Wolf, aaO., S. 27 ff

14) In Anknüpfung an Augustin, der zwischen dem corpus verum und corpus permixtum unterschieden hat. Zwingli gebraucht als erster ausdrücklich die Begriffe ecclesia visibilis und ecclesia invisibilis. Melanchthon hat sie dann im Jahre 1543 in die 3. Bearbeitung der Loci eingeführt. Vgl. die Schrifttumshinweise bei G. Tröger, Das Bischofsamt in der Evangelisch-lutherischen Kirche, Jus ecclesiasticum, Band II, 1966, S. 36; ferner Ch. Link, Die Grundlagen der Kirchenverfassung im lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts insbesondere bei Theodosius Harnack, Jus ecclesiasticum, Band III, 1966, S. 166 ff, 209 ff; Grundmann, LWB S. 10; R. Seeberg, Dogmengeschichte, Band IV, 2, S. 449 ff. Weitere Unterscheidungen bringt Grundmann, LWB, S. 10 ff

15) Hierzu Grundmann, LWB, S. 10 ff

rechtlichen Positivismus des 19. Jahrhunderts [16]. Von einem ökumenischen Ansatz her, wie er im folgenden zugrunde gelegt wird, kann Kirche niemals auf einen solchen Gegensatz fixiert bleiben, soll es nicht zu einer einseitigen theologischen oder rechtlichen Akzentuierung kommen. Die Folge ist dann entweder eine Vergeistlichung und ideelle Verflüchtigung oder eine Formalisierung des Kirchen- und Ordnungsbegriffs [17].

Kirche wird als ecclesia vera entweder mit der sichtbaren, verfaßten und organisierten Kirche identifiziert oder es stellt sich eine verhängnisvolle Negierung jeglicher theologischer Legitimation kirchlicher Ordnung ein, die zur Überantwortung der Kirche an den Staat und das "weltliche" Recht führt.

Der ins einzelne gehende Streit - Kirche als Glaubens-, Liebes [18] - und Wesenskirche oder als Rechtskirche, als anstaltlich, genossenschaftlich [19]

---

16) Für Höfling, Die Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung, S. 7 f, ging es darum, zu verhindern, daß die Kirche wie "sicut alias politias" zu einer "societas externarum rerum ac rituum" herabgewürdigt wird; Grundmann, LWB, S. 12: "Aus der Unterscheidung (scil.: ecclesia visibilis und ecclesia invisibilis) war die Scheidung geworden."

17) Grundmann, LWB, S. 9 ff, 13 ff; Dombois, aaO., S. 27 f; R. Sohm, aaO., S. 19, 23, 26; G. Holstein, Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, 1928, S. 141, 210 ff, 259 ff; H. Liermann, Deutsches evangelisches Kirchenrecht, 1933, S. 4 f. Zum Ganzen Erik Wolf, Ordnung der Kirche, S. 23 ff, 61 ff, 386 ff, 487 ff, 502 ff

18) Rechtstheologisch findet diese Spannung zwischen Liebesgedanken und Rechtsgebot ihren Ausdruck in Römer 13, 10. So auch Thomas von Aquin: "Natura perficitur per gratiam sicut materia per formam" (s.th. III, q. 69, a. 8; II, q. 26, a. 9)

19) Zur Auseinandersetzung zwischen Genossenschafts- und Anstaltskirche: E. Kinder, Der evangelische Glaube und die Kirche, 1960, S. 91, Anm. 1 mit ausführlicher Literaturangabe. Zu diesem Ansatz ferner Erik Wolf, Recht des Nächsten, 1958, S. 11, Anm. 3 - 7; id., Ordnung der Liebe, Gottesgebot und Nächstenrecht im Heidelberger Katechismus, 1963, S. 10; J. Heckel, Lex charitatis, S. 127

oder herrschaftlich strukturierte Gemeinschaft - sei hier dahingestellt. Die Kirche steht immer im Zugleich von Gesetz und Evangelium, von Liebe und Recht. Sie ist ecclesia spiritualis, ecclesia particularis wie ecclesia universalis. Der Wert solcher Unterscheidungen liegt allein da, wo es gilt, partikular-kirchlicher Exklusivität die Universalität der una sancta catholica et apostolica ecclesia, aber auch umgekehrt einem ekklesiologischen Universalismus[20] oder Synkretismus die Realität von Partikularkirchen entgegenzusetzen. Zu Recht gewinnt daher die Unterscheidung von ecclesia particularis und ecclesia universalis gerade im ökumenischen Bereich in Form der vestigia - Lehre an echter ekklesiologischer Bedeutung. Eines sollte aber vorweg klargestellt werden: bei aller Notwendigkeit kirchenrechtlicher Grundlagenforschung sind heute nicht lediglich theoretische Überlegungen gefordert. Die gebräuchlichen theologischen und kirchenrechtlichen Denkmodelle müssen ihren Wert dort erweisen, wo es konkret um die Praktizierung kirchlicher Gemeinschaft, um die dienende Funktion der Kirchenordnung geht.

Wie die Diskussion um das Verhältnis von Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft zeigt, ist diese Fragestellung im Bereich der EKD auch auf die Gnadenmittellehre nicht ohne Einfluß. Als notae externae[21] sind die Sakramente konstitutiv für die Grundordnung der sanctorum communio. Je nach der konkreten Bestimmung des Kirchenbegriffs besteht aber die Gefahr, sie ausschließlich als die Sakramente der einen Kirche - damit ökumenisch - oder nur als Gnadenmittel einer partikularen Kirche - damit konfessionalistisch - zu verstehen. Dementsprechend differiert auch die ekklesiologische Fragestellung des Interkommunionsproblems in seiner Verknüpfung mit den weiteren Bezugspunkten Taufe und Bekenntnis.

Steht Kirchenrecht in einer thematisch bedingten transzendentalen Dialektik, so ist es rechts **theologisch** Ordnung des Paradox, der Einheit der sanctorum communio in und trotz der Vielfalt von Kirchen, **rechts**theolo-

---

20) Zur Problematik eines universalen und partikularen Kirchenverständnisses: D. Pirson, S. 12 ff. Zum Begriff der Universalität und Partikularität ferner J. Heckel, Lex charitatis, S. 171; weiterhin: K. Barth, Die Ordnung der Gemeinde, 1955, S. 40 f

21) Siehe Seite 8

gisch paradoxe Ordnung[22]. Kirchenrecht kann daher die konfessionelle Pluralität nicht einfach zugunsten eines einheitlichen ökumenischen Kirchenbegriffs nivellieren, wie umgekehrt die Existenz verfaßter Gliedkirchen keine Rechtfertigung für eine sich ausschließlich verstehende Partikularität ist. Kirche heißt Einheit in der Vielfalt wie Pluralität in der Einheit[23].

Kirchenrecht ist Bekenntnisrecht[24]. Dies scheint selbstverständlich und doch ist hiermit ein Punkt angesprochen, an dem jede allgemeine, nicht lediglich partikular - rechtliche Aussage fragwürdig erscheint. In der EKD bringt GO Art. 2 Abs. 2 diese Spannung von gesamtkirchlicher und partiku-

---

Fußnote 21) von Seite 7

21) In diesem Sinne spricht Apol. Art. VII von: "... et addit externas notas, verbum et sacramenta".

22) Diese Paradoxie ist gleichsam personifiziert in der Gott-Menschheit Jesu Christi. Tertullian spricht daher von der Kirche als dem "Christus explicatus"; E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, 1939, S. 41 ff; Grundmann aaO., S. 10 f; Ed. Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, 1946, S. 52, Anm. 5; Erik Wolf, aaO., S. 6 f, 22

23) So Erik Wolf, aaO., S. 23, der darauf hinweist, daß Kirchenrecht nicht Funktion eines Kirchenbegriffs sein kann. Angesichts der gegenwärtigen Erscheinungsformen von Kirche gibt es keinen "Spitzensatz", von dem alles weitere abgeleitet werden kann (so: Dombois, aaO., S. 59). Zwar finden sich in allen Partikularkirchen "Elemente der wahren Kirche", die Existenz einer ecclesia universalis und einer ecclesia particularis verbietet aber einen undialektisch gedachten Kirchenbegriff; R. Prenter, RGG^3, Band III, Sp. 1312

24) Apg. 2, 42; Erik Wolf, Zur Rechtsgestalt der Kirche, S. 257; id., Bekennendes Kirchenrecht, in: Rechtsgedanke und biblische Weisung, 1948, S. 68; M. Schoch, aaO., S. 96; G. Wendt, Rechtstheologie und Kirchenrecht bei Erik Wolf, in: Quaestiones et Responsa, Ein rechtsphilosophisches Gespräch für Erik Wolf zum 65. Geburtstag, 1968, S. 22 f

lar-kirchlicher Ordnung zum Ausdruck. Gerade im Blick auf das Interkommunionsproblem wird es erforderlich sein, den zunächst theoretischen dialektischen Ansatz auf das Neben- und Miteinander von gesamtkirchlicher und gliedkirchlicher Ordnung hin zu konkretisieren. Hier muß sich die Brauchbarkeit der dialektischen Methode erweisen 25). Die Versuche einer ökumenischen Ekklesiologie und die den Gliedkirchen des ÖRK geschenkte Erfahrung eines "ekklesiologischen Zwischenzustands" im Verhältnis der einzelnen Kirchen lassen deutlich werden, daß sich dieser ökumenisch-universalistische Ordnungsbegriff allmählich durchzusetzen beginnt. Auch die Relativierung eines dogmatisierten Kirchen- und Ordnungsbegriffs 26) von Seiten der modernen Theologie ist zu einem wesentlich Teil Ausdruck schmerzlich empfundener Inkongruenz der von Christus her gestifteten Ordnung der sanctorum communio und der positivrechtlich verfaßten Kirchenordnung. Immer wieder muß sich daher auch das reformatorische Prinzip 27)

---

25) Wenn Dombois, aaO., S. 27, der dialektischen Methode vorhält, sie behalte die "Gegensätzlichkeit der von ihr umschlossenen Elemente scharf im Blick", so trifft dieser Vorwurf allenfalls insoweit zu, als die theologisch, rechtstheologisch und historisch bedingten Unterschiede nicht einfach negiert oder nivelliert werden. Durch den hergestellten dialektischen Bezug wird dann aber gerade das Entsprechungsverhältnis dieser Größen und ihr gegenseitiger Funktionszusammenhang deutlich

26) P. Tillich, Gesammelte Werke, Band VII, 2962, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, S. 83, 127 f, 158, wonach die "Gruppe" Träger der nachprotestantischen Verwirklichung des Christentums sein wird. Hierzu auch D. Bonhoeffer, Sanctorum communio, S. 109 f. Der Ansatz für die Auffassung, wonach es außerhalb der Kirche kein Heil gebe, findet sich in der Veränderung des Kirchenbegriffs im nachapostolischen Zeitalter. Leib Christi wird nunmehr im Sinne der Kirche als Heilanstalt verstanden; Irenäus, Adv. haer. Lib III. cap. XXIV, 1; so M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1959, S. 157

27) Zum Kirchenverständnis: Erik Wolf, Zur Rechtsgestalt der Kirche, in: Festschrift für M. Niemöller, S. 256, Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirchenbegriff bei Luther K. Holl, Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, in: Gesammelte Aufsätze, I, 1921, S. 245 ff; P. Althaus, Communio sanctorum 1929, S. 42 ff. Die Ansicht von Tröger, aaO., S. 41, Luther habe stets die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben in den Mittelpunkt seines Kirchenverständnisses gestellt, läßt sich in dieser Allgemeinheit m.E. nicht aufrechterhalten

ecclesia reformata, semper reformanda als Korrektiv erweisen. Nachdem die reformatorischen Kirchen diesen Grundsatz anerkennen, wissen sie sich in der heilsgeschichtlichen Kontinuität der Urkirche; die hier angelegten ökumenischen Ansätze[28)] bleiben daher verbindlich. Dies bedeutet zugleich die Verpflichtung, den eigenen ekklesiologischen Standort je neu zu durchdenken.

Diese Grundbezüge in ihrer historischen, theologischen und ekklesiologischen Bedeutung - wenn auch jeweils mit einer thematisch bedingten unterschiedlichen Akzentuierung - gilt es näher zu untersuchen.

---

28) Biblische Weisung: Joh. 10, 16; 11, 52; 17, 21; Erik Wolf, Ordnung der Kirche, S. 23 ff, 151 f. Diese Tendenz wird auch in den Arnoldshainer Abendmahlsthesen deutlich

I. Kapitel

DIE ORDNUNG DES ABENDMAHLS IN DER FRÜHEN KIRCHE

§ 1

Die Ordnung von Wort und Sakrament 1) als Grundordnung der Kirche

Kirche ist existent in und durch die Anrede Gottes - im Alten Bund als Gesetzesbund und im Neuen Bund 2) als Gnadenbund 3). Dieses Angesprochen- 4) und Betroffensein ist das Urrechtsverhältnis 5) Gottes zum Menschen, die Grundordnung der Gemeinde, in die sich Gott in und durch Christus in Verkündigung, Taufe und Abendmahl hineingegeben hat und je neu ereignet 6). Hier wird das Wesen der Gemeinde des Herrn von Gott her als Urgrund und telos 7) erkannt 8).

---

1) Unter dem sakramentalen Aspekt wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit - ohne daß eine nähere Bestimmung versucht werden soll - die spezifische Heilseffektivität des Abendmahls verstanden; Sommerlath, Sakramente. Dogmatisch, RGG^3 V, Sp. 1326 ff; Zum Rechtsbegriff des Sakraments: Dombois, aaO., S. 132 ff

2) Erik Wolf, Recht des Nächsten, S. 17, der den alttestamentlichen Gottesbund - Hiob 5, 17; Spr. 3, 11 ff - im Sinne der richtenden Gnade, den neuen Bund - Röm. 1, 16; Hebr. 12, 7; Off. 3, 19 - als Versöhnungsbund Gottes versteht

3) Zur Rechtsstruktur der Gnade: Dombois, aaO., S. 171 ff; W. Wiesner, RGG^3, Band I, Sp. 1521 - 23

4) K. Barth, Ordnung der Gemeinde, S. 14, 21

5) Dombois, aaO., S. 382; Erik Wolf, Recht des Nächsten, S. 17; id., Ordnung der Kirche, S. 154

6) A. Haas, Die Abendmahlsgemeinschaft in der EKD, S. 63, unterscheidet zwischen dem prophetischen Handeln Christi im Abendmahl und seinem königlichen Handeln in der Taufe

7) Kol. 1, 13; Pirson, aaO., S. 22; O. Cullmann, Christus und die Zeit, S. 132 ff; E. Brunner, aaO., S. 54 ff

8) K. Barth, Ordnung der Gemeinde, KD, IV, 2, S. 812

Der Anspruch Gottes[9], der den Menschen in seiner Individualität[10] und Personalität[11] trifft, verpflichtet diesen gegenüber seinem Nächsten[12]. So ist das Urrechtsverhältnis Gottes zum Menschen zugleich vertikal - Verhältnis zu Gott - wie horizontal - Verhältnis zum Mitbruder[13] - fixiert. In Jesus als dem Gott-Menschen wird diese Relation in ihrer letzten, für uns nicht faßbaren und nur im Glauben annehmbaren Paradoxie sichtbar[14].

---

[9] So Erik Wolf, aaO., S. 68

[10] Individualität als Voraussetzung und Beginn gottesrechtlicher Ordnung; Erik Wolf, Recht des Nächsten, S. 17, unter Bezugnahme auf Leibniz, De tribus iuris naturae et gentium gradibus

[11] Erik Wolf, aaO., S. 17; id., Ordnung der Kirche, S. 511, 515

[12] Sozialität als Mitte und Maß gottesrechtlicher Ordnung; Erik Wolf, aaO., S. 16 ff. Hier ist auch der Ort für eine Begründung des Nächstenrechts im Sinne von Erik Wolfs rechtstheologischem Entwurf; id., Gottesrecht und Nächstenrecht, in: Festschrift für K. Rahner,. Band II, 1964, S. 640 ff; Holl, Ges. Aufs. I, Luther, S. 322.
Eine besondere Bedeutung für die Struktur der Kirche gewinnen Personalität und Sozialität bei Bonhoeffer, Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, 3. Aufl., 1960, S. 16 ff, 35 ff

[13] Die soziale Dimension des Theologischen und die theologische Dimension des Sozialen rechtfertigt m.E. die Feier des Abendmahls in sozialen (religiösen) Verbänden und Gemeinschaften; hierzu: Marxsen, Abendmahl, S. 31 ff; im Anschluß hieran: K.H. Meier, Die Liebensmahlfeier, PastTh. 1966, S. 159 ff (für den Bereich der Jugendarbeit); vgl. auch den Bericht über eine solche ökumenische Abendmahlsfeier in ZEIT Nr. 9 vom 3.3.1967, S. 17; Grundmann, LWB, S. 3. Zur vertikalen und horizontalen Dimension des früh-lutherischen Kirchenbegriffs: J. Heckel, Recht und Gesetz S. 340 ff

[14] Erik Wolf, Ordnung der Kirche, S. 6 f

Von ihrem Ursprung her ist die Gemeinde bruderschaftliche Christokratie und christokratische Bruderschaft[15]. Kirchenrecht ist damit Ordnung der Christokratie[16] wie Ordnung der Bruderschaft[17]. Es wird im Blick auf die Gestaltung des Abendmahls in der EKD zu fragen sein, ob und inwieweit diese Ordnung die personale, individuale und soziale Struktur bruderschaftlicher Christokratie und christokratischer Bruderschaft zum Ausdruck zu bringen vermag. Dies gilt in gleicher Weise auch für die Dienste in der Gemeinde[18] und deren theologische und rechtliche Legitimation.

Mit Jesus Christus dem Fleisch gewordenen Wort Gottes[19] erhält die göttlich gestiftete Ordnung des Gottesvolkes theologisch wie rechtlich[20] eine neue Deutung und Grundlegung. Dieser neue Anfang, das neue Sein der Gemeinde in Jesus dem Christus[21], steht unter dem Zeichen göttlicher Liebe und Barmherzigkeit.

---

15) Biblische Weisung: Mk. 3, 31-35; Joh. 15, 12; 1. Tim. 2, 5; K. Barth, KD, IV, 2, S. 781, der vom "Grundrecht" der Gemeinde spricht - ein in diesem Zusammenhang nicht glücklicher Ausdruck

16) Gott als deus triunus. Damit Ablehnung einer Antithese von Schöpfungsordnung und lex Christi; Erik Wolf, Recht des Nächsten, S. 16, 17, unter Hinweis auf Hes. 36, 27; 37, 24; Joh. 15, 14; 1. Joh. 3, 10; K. Barth, KD, IV, 2, S. 770 f, 776, 782

17) K. Barth, KD, IV, 2, S. 774, gegen R. Sohm und E. Brunner, die von ihrer subjektivistisch-positivistischen Position her diesen christologischen Ansatz verkennen. Verfehlt ist auch der Ausgangspunkt von Holstein mit seiner im Anschluß an v. Gierke entwickelten genossenschaftsrechtlichen Theorie; Holstein, Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, S. 259 ff; hierzu: Erik Wolf, Recht des Nächsten, S. 17; id., Ordnung der Kirche, S. 511 ff

18) K. Barth, KD, IV, 2, S. 783 ff

19) Joh. 1, 1 ff, 14

20) Zur lex Christi: P. Philippi, Abendmahlsfeier und Wirklichkeit der Gemeinde, 1960, S. 170

21) 2. Kor. 5, 17, 18; P. Tillich, Auf der Grenze, 1962, S. 86 - 89

Die Offenbarung Gottes in und durch Christus geschieht durch die Verkündigung des Evangeliums und die Einsetzung der Sakramente als Zeichen göttlicher Verheißung. Beide sind als einander entsprechende Offenbarungsweisen Gottes signa der göttlichen Urstiftung[22]. So gehören sie als je verschiedene, aber nicht unterschiedliche Formen der Heilsverkündigung[23] Gottes zusammen. In Wort und Sakrament ist Christus gegenwärtig als der Gottessohn, der menschgewordene logos.

Die Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern war in diesem Sinne als Aktualisierung und Ereignis göttlicher Offenbarung bereits Ordnung der sanctorum communio. Die viel diskutierte Frage, ob Jesus die verfaßte Kirche "gegründet" hat, kann hier nicht weiter untersucht werden[24].

---

22) Mit der Taufe als Initiationsritus der eschatologischen Gemeinde wird die Gliedschaft am Leib Christi erworben; RGG^3, Band VI, Sp. 627 ff, wo Dinkler jedoch darauf hinweist, daß sich keine Taufordnung Jesu in der Heiligen Schrift findet; ferner R. Bultmann, Th. d.NT., 1965, S. 41 f, 136 ff

23) Über Heilsverkündigung als "Oberbegriff" vgl. M. Mezger, Die Amtshandlungen der Kirche, Band I, 1957, S. 84; K. Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre, S. 183 ff. Zum Verkündigungscharakter des Abendmahls: P. Brunner, aaO., S. 228 f; id., Grundlegung des Abendmahlsgesprächs, S. 54 f

24) Zur Problematik der Kirchengründung: E. Kinder, aaO., s. 27; H.D. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus, 1931, S. 187 - 199, sieht in der Stiftung des Abendmahls den Akt der Kirchengründung. Anders: N.A. Dahl, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums, 1963, S. 163 ff, der die Historizität des Wiederholungsbefehls in Frage stellt. Er sieht die Gründung der Kirche in der Auferstehung Christi, aaO., S. 176; vgl. ferner O. Kuss, Hat Jesus die Kirche eigentlich gewollt?, Rückblick auf das NT, Kontexte, Band 4, 1967, S. 15 - 22

Entscheidend ist, daß sich die Lebensgemeinschaft des Herrn mit seinen Jüngern in einer bestimmten, damit auch für uns verbindlichen Ordnung vollzog. Diese Lebensordnung des Herrn mit den Jüngern fand ihren sichtbaren Ausdruck in den gemeinsamen Mahlzeiten der Gemeinschaft. Ohne eine nähere theologische Deutung dieser Mahlzeiten und eine Bestimmung ihres Verhältnisses zum Herrenmahl versuchen zu wollen[25], wird doch schon hier die Lebens- und Tischgemeinschaft des Herrn mit seinen Jüngern als wesentliche Mitte der Ordnung der christokratischen Bruderschaft deutlich[26]. Wer sich unter den Anruf Gottes stellt, wie er in der Verkündigung des Evangeliums und der Einsetzung der Sakramente ergangen ist und je neu zuteil wird, ist vor die Grundbefindlichkeit christlicher Existenz und damit rechtstheologisch vor die Notwendigkeit gestellt, dem Auftrag der Gemeinde die Gestalt einer entsprechenden Lebens- und Verkündigungsordnung zu geben. Unsere Aussagen versuchen, den grundlegenden theologischen Bezug dieser Ordnung und ihren Dienstcharakter aufzuzeigen. Wort und Sakrament sind somit theologisch wie rechtlich das Grundverhältnis der ecclesia. Kirchenrecht ist so Verkündigungsrecht, Recht der Gnadenmittel[27] Gottes als den signa und testimonia voluntatis Dei[28]. Der kirchenrechtliche Ordnungsbegriff hat folglich darauf zu bestehen, beide Offenbarungsweisen Gottes in ihrer Entsprechung und Ergänzung zum Ausdruck zu bringen[29]. Es erscheint daher nebensächlich, der umstrittenen Frage weiter nachzugehen, ob die Ordnung der Abendmahlsfeier als die eigentliche Mitte des urchristlichen Gottesdienstes und damit als Ausgangspunkt kirchlicher Ordnung schlechthin angesprochen werden kann[30]. Die Stiftung der sanctorum communio[31] bringt sich in Wort und Sakrament gleichermaßen zum Ausdruck. Wie in Christus als dem Ursakrament die Gegensätzlichkeit von Wort und Tat aufgehoben ist, so auch im Sakrament des Abendmahls[32]. Damit läßt sich kirchliche Ordnung nur von beiden her entwickeln und auf beide hin ausrichten. Dieser enge Zusammenhang von Wort[33] und Sakrament[34] erlaubt es, Kirchenrecht in dem hier gefragten Bezug als Gottesdienstrecht[35] zu bezeichnen. In der Ordnung des Gottesdienstes[36] als der Mitte der Gemeinde[37] ist das für Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung gleichermaßen Verbindliche sichtbar zu machen: der christokratische und bruderschaftliche Charakter des soma Christou, der zwischen der Gemeinde und ihrem Herrn in der Heilsgegenwärtigkeit von Wort und Sakrament[38] geschlossene Bund. Hier steht die Gemeinde als irdisch-geschichtlicher Leib Christi in der Über- und Heilsgeschichtlichkeit der basileia theou zwischen Abschiedsmahl Jesu und messianischem Freudenmahl[39].

---

[25] Bultmann, Th.d.NT., 1965, S. 42 f

[26] Entstehung und Entwicklung kirchlicher Ordnung schildert Bultmann, aaO., S. 446 ff; Dombois, aaO., S. 368 f; zur "Verfaßtheit der Jüngergemeinde: Erik Wolf, Ordnung der Kirche, S. 152 f

[27] So Kinder, aaO., S. 85

[28] CA Art. XIII

---

[29] Obwohl auch die Reformatoren diesen Bezug aufrecht erhielten - CA Art. V: "ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta" - zeigt sich doch gerade in der evangelischen Kirche eine deutliche Akzentverschiebung zugunsten der Wortverkündigung. Das Sakrament des Herrenleibes, das in der römisch-katholischen Kirche noch Bestandteil jedes Gottesdienstes ist, wird in der evangelischen Kirche aus dem Gottesdienst verdrängt und verliert so mit zunehmender liturgischer Sonderstellung seine ekklesiologische Bedeutung; Kinder, aaO., S. 89; Fr. Delekat, Die heiligen Sakramente und die Ordnungen der Kirche, 1940, S. 16; Dombois, aaO., S. 404; K. Barth, KD, I, 2, S. 853; P. Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst, Leiturgia I, 1954, S. 183 ff; vgl. andererseits die Kritik von Dombois, aaO., S. 410, 412, an der dualistischen Formulierung von CA Art. VII; hierzu auch Erik Wolf, Bekennendes Kirchenrecht, S. 68 ff

[30] Ed. Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT, 1959, S. 203; O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, S. 31

[31] Delekat, aaO., S. 18

[32] Delekat, aaO., S. 21

[33] Über die sakramentale Bedeutung des Wortes und über die weitere Entwicklung insbesondere in der Ostkirche mit ihrem stark ausgeprägten Sakramentsverständnis vgl. Dombois, aaO., S. 414 f; zur Deutung des Wortes von der Inkarnation des logos her: P. Tillich, Systematische Theologie I, S. 148; ferner H. Bornkamm, Luthers geistige Welt, S. 91 ff

[34] Dombois, aaO., S. 439 - 469 kennzeichnet den Sakramentsbegriff als Pfandsetzung Gottes für den Menschen; zum Sakramentsbegriff auch Bultmann, Th. d. Nt., S. 136 ff

---

35) Brunner, Leiturgia I, S. 83 ff; Dombois, aaO., S. 41, 375, 404; K. Barth, KD IV, 2, S. 789 ff; Schoch aaO., S. 101 ff; Kinder, aaO., S. 150, 151; Delekat, aaO., S. 16; Erik Wolf, RGG^3, Band III, Sp. 1508; zur sakrifiziellen und liturgischen Seite des Gottesdienstes: Dombois, aaO., S. 385 ff

36) Apg. 1, 14; 2, 42

37) K. Barth, KD, IV, 2, S. 801

38) Dahl, aaO., S. 183; K. Barth, KD, IV, 2, S. 796 ff, 800 ff

39) Lk. 22, 16, 18; Joh. 21, 12 ff; Cullmann, aaO., S. 16

§ 2

Die Ordnung des Herrenmahls in der Jüngergemeinde

Die Frage nach der Deutung der Gemeinschaft Jesu[1] mit seinen Jüngern[1a] ist in erster Linie an die Exegese, in weiterem auch an die systematische Theologie gestellt. Welcher rechtstheologisch verpflichtende Ansatz kann aus der Lebensgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern gewonnen werden?

---

[1] Eingehend zur theologischen Problematik: Dahl, aaO. S. 148 - 167; Kirchenrechtlich grundlegend für das Folgende: Erik Wolf, aaO., S. 152 f

[1a] Dieser communio-Aspekt wird in den Abendmahlsmotiven (man sollte genauer zunächst vom "Herrenmahl" und erst mit dem Aufkommen des sakramentalen Bezugs von "Abendmahl" sprechen) der Einsetzungsberichte deutlich. Hier hat das Abendmahl im wesentlichen vierfache Bedeutung: Es ist ein Abschiedsmahl (Mt. 26, 29; Lk. 22, 14 ff; 1. Kor. 11, 26), als Gleichnishandlung (sōt) vollzogen (Jer. 27, 2 ff; Hes. 5, 1 ff), den Heilstod Jesu verkündigend (vgl. zu diesem Aspekt: Ed. Schweizer, Das Abendmahl. Eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl?, ThZ, 1946, S. 81 ff; id., Das Herrenmahl im Neuen Testament, Neo-testamentica, 1963, S. 344 ff; Bultmann, Syn., 1958, S. 300 ff; A. Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, 3. Aufl., 1965, S. 55; W. Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, 1966, S. 124 ff mit Angabe der neueren Literatur); es ist ferner Bundesmahl (auf das israelitische berit zurückgehend; 2. Mos. 24, 8; Jes. 25, 6 ff; Jer. 31, 37; 1. Kor. 10, 16 ff), Stiftung des Neuen Bundes durch den Opfertod Jesu, in der Tradition des Passamahles (anders bei Johannes) stehend (vgl. hierzu: J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 1967, S. 9 ff; E. Lohmeyer, ThR, 1937, S. 168-227; 273-312. So auch die Definition des Tridentinum, Trid. Sess. XXII, Cap. 1 (17.9.1562), Denzinger, Nr. 938); schließlich ist es Erinnerungsmahl (2. Mos. 12, 24 ff; Lk. 22, 19; 1. Kor. 11, 24; Apg. 2, 42, 46; 20, 7; Hebr. 9, 28) und Freudenmahl (1. Joh. 1, 7; Hebr. 9, 14; 10, 19 ff; 13, 12; Apg. 2, 42-47; 1. Kor. 16, 22; Off. 22, 20), im Blick auf das eschaton der Christusgemeinde (Jes. 25, 6; Mt. 26, 29; Mk. 14, 25; Lk. 22, 16; 1. Kor. 11, 26. Zur Literatur: P. Brunner, Grundlegung des Abendmahlsgesprächs, 1954, S. 71; Bultmann, in: ThWB, Band 1, S. 18 ff; J. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 1950, S. 17; A.B. du Toit, Der Aspekt der Freude im urchristlichen Herrenmahl, 1965, S. 131)

Die Lebensgemeinschaft des Herrn mit den Jüngern[2] steht in der Verbindung zum alttestamentlichen Gottesbund und den Prophetien von der Ankunft des Messias. So ist Jesus Christus des Gesetzes Erfüllung, zugleich aber der neue Anfang im Hereinbruch des Eschatons in die Geschichtlichkeit der Gemeinde. In ihm ereignet sich kraft der Versöhnungstat Gottes[3] die Bestätigung und gleichzeitige Neubestimmung des Gott-Menschverhältnisses. In und durch Jesus Christus wird Gott dem Menschen zum Bruder, bleibt ihm aber doch immer als Schöpfer übergeordnet.

Das geistliche Kriterium dieser Lebensgemeinschaft ist somit ihre christokratisch-bruderschaftliche Ordnung[4]. Jesus Christus ist der Hohepriester[5], der die göttliche Gnade vermittelt, das Heilsgeschehen verkündet und in seiner Person realisiert[6].

Damit hat der kultisch-rituelle Charakter alt-testamentlicher Ordnung durch ihn für die Gemeinde eine grundlegend neue Deutung erfahren.

Die Gemeinschaft Jesu mit den Jüngern war eine gelebte Gemeinschaft, nicht Kirche im institutionalistischen Sinne. Wenn uns auch das geistliche Selbstverständnis dieser Gemeinde - insbesondere nach dem Tod ihres Herrn - weitgehend verborgen bleibt[7], so erweist sich doch der Umstand rechtstheologisch bedeutsam, daß es Gemeinschaft nicht in der Reflexion auf ihre eigene Funktion, sondern Gemeinschaft im Vollzug ihres Auftrags war[7a].

---

[2] Mk. 1, 18; 2, 14 f; 8, 34; 10, 21, 28

[3] 2. Kor. 51, 19

[4] Mk. 3, 31 - 37; Joh. 15, 12

[5] Hebr. 2, 17; Kinder, aaO., S. 117

[6] Die Auferstehung des Herrn ist daher im Blick auf diese Gemeinschaft zu verstehen, B. Klappert, Diskussion um Kreuz und Auferstehung, 1967, S. 298

[7] Als hauptsächliche Theorien über das Selbstverständnis der Christusgemeinde werden vertreten:
a) Christusgemeinde als Sondersynagogengemeinschaft
b) Christusgemeinde als apokalyptischer Kreis
c) Christusgemeinde als Analogie zur Jesaja-Jüngergemeinschaft; Jes. 8, 18
d) Christusgemeinde als Analogie zur Johannes-Jüngergemeinschaft
e) Christusgemeinschaft als messianische Kerngemeinde
f) Christusgemeinschaft als Gemeinschaft ohne konkretes Selbstverständnis; zum Ganzen: Dahl, aaO., S. 160 ff

---

7a) Die Exegese der Einsetzungsberichte wird hauptsächlich von zwei Interpretationen beherrscht. Nach der einen (Bultmann, Th.d.NT., 1965, S. 42 ff; 61, 146 ff; id., Syn. 1958, S. 286; M. Dibelius, Die Mahl-Gebete der Didache, ZNW 37, 1938, S. 32 ff; Marxsen, Heilsgeschehen, S. 39 f) ist das Aufkommen einer Abendmahlstradition in die Zeit der Entstehung der Evangelienberichte zu datieren. Das Abendmahl wird als Ergebnis einer ätiologischen Kultlegende verstanden. Das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern soll der urchristlichen Gemeinde nur als Legitimation ihrer Abendmahlspraxis dienen. Nach der anderen Auffassung (hierzu: Marxsen, Heilsgeschehen, S. 41; Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, S. 229 ff) besteht dagegen ein innerer Bezug zwischen der urchristlichen Abendmahlsfeier und dem Abschiedsmahl Jesu. Danach hat Jesus mit dem Brechen des Brotes und der Darreichung des Kelches gleichnishaft in der Tradition der Propheten des alten Bundes auf seinen bevorstehenden Tod hingewiesen.
Wie die Christologie so ist auch die Entwicklung des Abendmahls durch einen fortschreitenden Prozeß vom Vollzug des Abendmahls zur Reflexion des Abendmahslgeschehens gekennzeichnet. Diese Linie zeigt sich in den Einsetzungsberichten (Marxsen, Das Abendmahls als christologisches Problem, 1963), wo eine vorpaulinische Tradition durch die paulinische Theologie (mit stark soteriologischer Komponente, sich anlehnend an den gnostischen Mythos vom Urmensch-Erlöser) christologisch ausgedeutet wird (Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, in: Exegetische Versuche und Besinnungen, Band I, 1960, S. 12). Die konstitutive Bedeutung des Abendmahls hebt 1. Kor. 10, 16, 17, besonders hervor. Brotbrechen und Kelchausteilung sind die beiden "liturgischen" Stellen; hier ereignet sich die Gemeinschaft mit dem Herrn (Marxsen, Heilsgeschehen, S. 45). 1. Kor. 11, 21, 22, zeigt dann die spätere Aussonderung der kultischen Mahlfeier (Zu den beiden Abendmahlstypen der korinthisch-galälitischen und jerusalemitischen Gemeinde: H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 1926, S. 249 ff; ferner E. Lohmeyer, Vom urchristlichen Abendmahl, Th.R., NF. 1937, S. 168 ff; 237 ff; 1938, S. 81 ff; Ed. Schweizer, ThZ 1946, S. 83 f). Gegenüber der älteren Tradition weist die paulinische Formel einen wesentlichen Unterschied auf, indem sie von Essen und Trinken selbst spricht, ohne damit freilich schon eine Qualifizierung der Elemente im Sinne einer realistischen Deutung vornehmen zu wollen (Marxsen, aaO., S. 15). Markus legt den eigentlichen Akzent noch auf Austeilung und Empfang der Elemente. Handelt es sich zunächst um Ekklesiologie im Vollzuge (Marxsen, Abendmahl, S. 21. Auch H. Küng, Die Kirche, 1967, S. 88 ff, 95 f, betont im Anschluß an A. Vögtle und W. G. Kümmel die Bedeutung des ganzen Christusgeschehens für die "Gründung" der Kirche, aaO., S. 95), so wird dieser Vollzug später mehr und mehr reflektiert, der reflektierte Vollzug durch Qualifizierung der Speise weiter reflektiert (Marxsen, Abendmahl, S. 22)

Im Abendmahl als einem fundamentalen Ausdrucksmittel der irdischen Existenz des soma Christou steht Jesus Christus als der Gottessohn den Gliedern am Leib Christi, den Jüngern als dem Volk Gottes[8] und den Repräsentanten der basileia theou gegenüber. Das christokratische und bruderschaftliche Prinzip[9] wird so in der Person des Herrn deutlich, der das Brot bricht, den Kelch segnet und die Elemente den Jüngern austeilt. Dieses Geben und Annehmen wirkt die communio am Leib Christi[10]. Heilsverkündigung und gläubige Annahme dieser Verheißung durch die Gemeinde, Austeilung der Elemente und gläubiger Empfang der Heilsgabe sind damit die einander korrespondierenden, rechtstheologisch verbindlichen Elemente jeder Abendmahlsordnung.

Die verschiedenartige konfessionelle Ausdeutung, die das Abendmahlsgeschehen später erfahren hat, können hier unberücksichtigt bleiben, da es zunächst einzig darum geht, die allen kontroverstheologischen Deutungen vorgegebene Grundstruktur aufzuzeigen. Im folgenden wird sich zeigen, wie sich im weiterem Verlauf diese Grundbezüge verschoben haben.

Immer muß das grundlegend Neue der Person des Herrn bewußt bleiben, in dem die Spannung zwischen Liebesgebot[11] und Rechtsgebot aufgehoben ist. Die eucharistische Feier ist für die Gemeinde verpflichtende Liebesordnung wie verbindliche Rechtsordnung.

---

[8] Zur Funktion der zwölf Apostel als Vertreter des Volkes Israel und Repräsentanten des Reichs Gottes vgl. Dahl, aaO., S. 158 f; Mk. 3, 14, 16

[9] Dahl, aaO., S. 163

[10] Stark betont Dahl, aaO., S. 163, 171 f, den communio-Gedanken sowie das eschatologische Element in der Christusgemeinde; Bonhoeffer betont von seinem communio-Begriff her vor allem diesen im gläubigen Hören und der Annahme der Elemente durch die Gemeinde angelegten Bekenntnis- und Entscheidungscharakter des Abendmahls, aaO. S. 181 Anm. 1, 184

[11] Joh. 13, 1; zum Verhältnis von Liebes- und Einsetzungsgebot, Philippi, aaO., S. 78; Bultmann, Das Evangelium des Johannes, 1950, S. 351 ff; H. Windisch, Johannes und die Synoptiker, 1929, S. 73. Hier schließt Bultmann mit seiner Auffassung von der sakramentsfreien Theologie des Johannes an

Diese Bezogenheit beider Größen wird insbesondere in der Dienstordnung des Abendmahls sichtbar. Obwohl noch andere rechtstheologisch ausdeutbare Handlungen Jesu bezeugt sind, so offenbart sich doch der Grundcharakter christlicher Amtsordnung in der Gemeinde am nachdrücklichsten im Abendmahl. Hier ist Jesus als der Repräsentant Gottes Hausvater und Vorsitzender der Mahlsgemeinschaft, zugleich aber in der Ordnung christokratischer Bruderschaft[12], Knecht, Hausgenosse und Diener[13] in der Hingabe seiner selbst zum Heil der Menschheit[14]. Diese Ordnung als Ordnung des Dienstes in und an der Gemeinde im Sinne der communio der sancti in und an den sancta bleibt kirchenrechtlich für die Ordnung der Gemeinde verbindlich[15].

---

[12] In diesem Sinne heißt es bei Erik Wolf, Ordnung der Kirche, S. 511: "In Gestalt der Verkündigungsordnung erweist sich reformatorische Kirchenordnung als bruderschaftliche Christokratie, die zugleich christokratische Bruderschaft ist." Vgl. ferner Erik Wolf, Zur Rechtsgestalt der Kirche S. 259 f. Auf Erik Wolf, aaO., sich beziehend: Karl Barth, Ordnung der Gemeinde, S. 12

[13] Luk. 24, 27. Hier ist auf das Gleichnis von der Fußwaschung hinzuweisen, Joh. 13; Philippi, aaO., S. 40 ff

[14] Mt. 10, 25; Mk. 13, 33 ff; Luk. 12, 35 ff

[15] Eine zentrale Stellung nimmt die Abendmahlsordnung ein bei: Erik Wolf, Ordnung der Kirche, S. 153 ff, 160; R. Sohm, Kirchenrecht I, S. 68 ("Aus der Ordnung des eucharistischen Gottesdienstes ist die Ordnung der Kirche hervorgegangen"); Philippi, aaO., S. 80; Cullmann, aaO., S. 31; M. Barth, Das Abendmahl. Passamahl, Bundesmahl und Messiasmahl, 1945, S. 49; H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, II,1936, S. 120; R. Stählin, Leiturgia I, S. 15 sieht in der communio den wesentlichen "Aspekt". Nach Ansicht von F. Kattenbusch, aaO., S. 168 f; Wendland, aaO., S. 18 ff und Kinder, aaO. S. 27, ist in der Einsetzung des Abendmahls schlechthin die Gründung der Kirche zu sehen; hiergegen Dahl, aaO., S. 158 ff; ferner P. Brunner, Leiturgia I, S. 184; Asmussen, aaO., S. 147 ff; Ed. Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, S. 42; E. Brunner, aaO., S. 75: "Aus einem Akt der Gemeinde, den sie nach dem Wort des Herrn immer wiederholte, um sich als Gemeinschaft mit und in Christus aufzubauen, wurde die Mahlfeier das Heilsgut selbst, das, was die Gemeinde konstituiert"; id., Das Gebot und die Ordnungen, Nachdruck zur Ausgabe von 1932, S. 516: "Mit dem Sakrament aber ist nun auch die Kirche im weiteren gewöhnlichen Sinne da als Kultgemeinde."

§ 3

Die Ordnung der Eucharistie und die Dienstordnung in den Apostelgemeinden

Die Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern stand in der eschatologischen Erwartung eines baldigen Anbruchs der basileia theou. Dies spiegelt sich gerade auch in den gemeinsamen Mahlzeiten wider. In gleicher Weise fand es in der pneumatisch-eschatologischen Deutung des Abschieds- und Auferstehungsmahles durch Jesus seinen letzthin gültigen Ausdruck. Die Urgemeinde hat dieses messianische Element in der Gestalt der Eucharistiefeier bewahrt[1]. Die Tischgebete sind erfüllt von Lobpreis und Danksagung für Gottes Gnadengabe; es herrscht in der Eucharistie eine Stimmung eschatologischer Freude.

Der Tod des Herrn und die Verzögerung seiner Parusie konfrontiert die Jüngergemeinde mit dem Problem ihrer Selbstdarstellung in der fortdauernder Geschichtlichkeit des soma Christou.

Für die Urgemeinde konnte es sich hierbei nur um eine Übergangszeit handeln. Die Entwicklung brachte es indessen mit sich, daß die Gemeinde den tradierten Vollzug des Abendmahls allmählich nach seiner geistlichen Bedeutung hin reflektierte. Die Lebensordnung der Gemeinde war nicht mehr einfach Ausdruck ihrer geistlichen Realität, es galt vielmehr, diese Ordnung als die angemessene Ausdrucksform der sanctorum communio in der Zeit zwischen Auferstehung und Wiederkunft des Herrn zu entfalten.

So sah sich die Urgemeinde genötigt, ihre Ordnung als die Ordnung von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung und von da ausgehend als gesamte gemeindliche Lebensordnung[2] in der geistlichen Kontinuität[3] zur Christusordnung und im Blick auf die hier gesetzten Maßstäbe zu begründen. Nur so konnte sie sich als heilsgeschichtliche, nicht rein innerweltliche Gemeinschaft legitimieren.

---

[1] Im Bereich der jerusalemitischen Gemeinde hatte das Essen die eschatologische Bedeutung des "Lebensbrotes", das Trinken die des "Lebenswassers"; Jeremias, aaO., S. 225 ff

Mit der einsetzenden Reflexion ihres geistlichen Auftrages stellte sich zugleich auch das Problem einer Ordnung der Dienste[4] an beiden Verkündigungsweisen. In Jesus waren die beiden Funktionen von Geben und Dienen noch in einer Person zusammengefaßt.

Zwar war diese Dienstordnung unwiederholbar, dennoch erwies sie sich für die Urgemeinde bei der Aufteilung der verschiedenen Dienste als verpflichtend[5]. Von Jesus her mußte dabei verbindlich bleiben, daß die Wahrnehmung des Dienstes an dem Sakrament nicht als Amt, sondern als grundsätzlich jedermann verpflichtender Dienst an dem Nächsten zu verstehen war.

Die ersten, denen die Ausrichtung und Leitung der eucharistischen Feier zufiel, waren Charismatiker[6] vom Heiligen Geist aus der Gemeinde herausgerufen[7]. Hier wird noch das ursprünglich aktionale Dienstverständnis sichtbar, das ganz auf die konkrete Situation abgestellt war. Besondere Autorität kam zunächst begreiflicherweise den Jüngern kraft ihrer Zeugenschaft[8] und Stellung in der Gemeinde des Herrn zu[9].

---

[2] Apg. 2, 42, 46; 5, 42; 1. Kor. 11, 20 ff; 14; Kinder, aaO., S. 172 ff

[3] Diese Kontinuität zeigt sich gerade auch in äußeren Kriterien; zum Zeitpunkt des Gottesdienstes und Versammlungsort: Lk. 24, 53; Apg. 1, 13 ff; 2, 1, 46; 5, 42; 12, 12; 20, 7; 1. Kor. 11, 20 ff; 16, 2; Off. 1, 10; Ablauf des Gottesdienstes: Apg. 2, 42, 46; 20, 7; Cullmann, aaO., S. 9 ff, 13

[4] Mk. 10, 45; Lk. 12 37; 17, 8; 22, 24 ff; zur Begründung von Kirchenrecht als Dienstrecht K. Barth, KD, IV, 2, S. 781 ff; Ed. Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, S. 23 ff; Asmussen, Die Kirche und das Amt, S. 251 ff

[5] Der Dienstordnung der Urgemeinde, wie sie sich aus dem Verhältnis von Wort und Sakrament ergab, kommt damit für die Bestimmung des kirchenrechtlichen Amtsbegriffs eine entscheidende Bedeutung zu; Sohm, Kirchenrecht T, S. 499; Kinder, aaO., S. 150 ff; V. Vajta, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, 1952, S. 196 ff, 210 ff

[6] Zum Amts(Dienst-)verständnis: Erik Wolf, Rechtsgestalt, S. 255

[7] 1. Kor. 2, 10 ff; 14, 37

Die Apostelgemeinden kannten noch keinen Gegensatz zwischen ministerium und sacerdotium. Der monarchische Episkopat ist erst das Ergebnis einer späteren Entwicklung, die dem Prozeß einer allmählichen Institutionalisierung von Kirche und der Auflösung des Transzendenz-Charakters der Gemeinde parallel lief[10].

---

[8] Apg. 1, 2 ff

[9] In der jerusalemitischen Gemeinde verkörperten die Apostel das traditionalistische und charismatische Element. Sie waren es, die den Tischdienst leiteten, wobei Petrus, Johannes und dem Herrenbruder Jakobus eine herausragende Stellung zukam. Die paulinischen Gemeinden kannten dagegen keinen solch starken ausgeprägten ritualistischen Kultbegriff. Die sakramentale Charakterisierung tritt hier stärker hervor, was durch die Nähe zur hellenistisch-gnostisch-mystischen Vorstellungswelt und den missionarischen Zug der paulinischen Theologie bedingt ist. Für Paulus steht gegenüber dem traditionalistisch-judaistischen Verständnis die ordnende Wirkung des pneuma als dynamische Größe im Vordergrund. Liebes- und Ordnungsgebot sind für ihn unlösbar miteinander verbunden. Die Leitung der eucharistischen Feier lag in den Händen des Ältestenrats zusammen mit dem Bischof. Zur Dienstordnung der jerusalemitischen Gemeinde und der paulinischen Missionsgemeinden vgl. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, S. 52 f; Bultmann, Th.d.NT., S. 62 f, 456 ff; v. Campenhausen aaO. S. 16 ff, 67; Linton, aaO. S. 103 f; Sohm, aaO., S. 52; Tröger aaO., S. 15; Dahl, aaO. S. 182; Kantzenbach, aaO. S. 36; Erik Wolf, aaO. S. 160; Philippi, aaO., S. 144, im Anschluß an Lohmeyer, JBL., Band 56, 1937, S. 238

[10] Nach Ansicht von Bultmann, Th.d.NT., S. 464 ff, zeigt sich dies im Sakramentsverständnis, das geradezu ein Indiz dieser Institutionalisierung ist. Der sakramentale Aspekt der Kirche ist nicht mehr primär Zeichen des neuen Seins, sondern wird im institutionellen Sinne zur Bedingung für die Erlangung des Heils erklärt. Damit verlagert sich das Wesen der Kirche von einer Heilsgemeinschaft zur Heilsanstalt; ferner F.K. Kantzenbach, Urchristentum und alte Kirche, 1964, S. 56, Werner, aaO., S. 112 ff

Zunächst waren ministerium und sacerdotium Entsprechungen.

Das Handeln der Charismatiker als der Diener an Wort und Sakrament war geistlicher Dienst, nicht etwa schon hierarchisch verstandenes Amt. Im Dienst am Evangelium als dem eigentlichen Gottes-Dienst bekannte sich die congregatio als Gemeinde des Herrn. Dem zur Leitung der Eucharistiefeier berufenen Gemeindeglied kam keine eigenständige Bedeutung zu; im Gottesdienst ging es vielmehr jeweils um das Handeln der ganzen Gemeinde.

Die Verkündigung von Wort und Sakrament war im neutestamentlichen Sinne oikodome [11]. Der Gottesdienst - im Alten Testament noch überwiegend ritualistisch verstanden - hatte nunmehr den Charakter eines geistlichen [12] Opfers [13].

Das von Christus her legitimierte allgemeine Priestertum der Gläubigen machte die Wahrung bestimmter Kultformen oder die Bestellung besonderer Amtsträger entbehrlich [14]. Gleichwohl war der Gottesdienst der Urgemeinde nicht kultlos [15]. Es hatte vielmehr gegenüber dem alttestamentlichen Ritual eine inhaltliche Umdeutung stattgefunden. Nach dem Heilstod Christi ist die Gemeinde der versöhnte Neue Bund, die Gemeinschaft, die im Gottesdienst mit Lobpreis, Dank und Bußbekenntnis [16] auf das göttliche Heilsgeschehen antwortet. So war der Akt des Brotbrechens im Gottesdienst der Urgemeinde zentrales Ereignis.

---

[11] 1. Kor. 8, 1; 10, 17; 14, 40; Eph. 2, 20

[12] 1. Petr. 2, 5

[13] Röm. 9, 4; 12, 2 ff; Hebr. 9, 1, 6; Cullmann, aaO., S. 24

[14] Hebr. 2, 17; zum Ganzen: Bultmann, Th.d.NT., S. 117

[15] Bultmann, Th.d.NT., S. 118

[16] 1. Tim. 2, 1 - 3; Hebr. 13, 15 ff; Dombois, aaO., S. 415; P. Brunner, Grundlegung des Abendmahlsgesprächs, S. 54

Hier empfand man die Gegenwärtigkeit des Herrn im Blick auf altjüdische eschatologische Vorstellungen am elementarsten. Zudem fühlte sich die Gemeinde in der eucharistischen Mahlfeier am lebendigsten in der Kontinuität zur Tischgemeinschaft des Herrn mit seinen Jüngern, seinem Abschieds- und Auferstehungsmahl. So erklärt sich auch die enge Beziehung, die an zahlreichen Stellen der Evangelienberichte zwischen Eucharistie und Gottesdienst hergestellt ist. Auch wird verständlich, warum sich die wenigen überlieferten liturgischen Formeln fast ausschließlich auf solche Mahlfeiern beziehen 17) . In der Eucharistie wird zudem auch der wesentliche Zusammenhang deutlich, der zwischen Bekenntnis, Taufe und Abendmahl besteht. In der Urgemeinde zeigte er sich darin, daß die Neugetauften nach der Aufnahme in die Gemeinde zur gemeinsamen Mahlfeier zum Tisch des Herrn geführt wurden 18) .

Dem urchristlichen Gottesdienst war die Unterscheidung von Wortgottesdienst und Abendmahlsfeier nicht bekannt 19) . Trotz der gegenseitigen Ergänzung von Wort und Sakrament scheint hier schon frühzeitig eine inhaltliche Akzentverschiebung eingetreten zu sein, wonach der Wortverkündigung als Preis, Danksagung und Lob Gottes die Aufgabe einer Hinführung zur eigentlichen Sakramentsfeier zukam. In der Gegenwart vermittelt das Abendmahl daher meist den Charakter einer Sonderfeier, eines "Anhängsels" zum Gottesdienst.

---

17) 2. Kor. 13, 13 bildet nach Auffassung von Cullmann, aaO., S. 21, den Übergang zur eigentlichen Mahlfeier .

18) P. Brunner, Leiturgia I, S. 184 f

19) Es gab in der Urgemeinde zwei Gottesdienstarten: das Gemeinschaftsmahl mit Wortverkündigung (Apg. 20, 7 ff) und den Taufgottesdienst; Cullmann, aaO., S. 13, 26, 31 f; zustimmend Stählin, Leiturgia I, S. 13; ferner Philippi, aaO., S. 140 f. Zwischen Wortgottesdienst - in Entsprechung zum jüdischen Synagogengottesdienst - und Mahlfeier - in Entsprechung zum jüdischen Tempelkult - unterscheidet Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, I, S. 153

Erst im weiteren Verlauf[20] verfestigen sich die bis dahin gebräuchlichen liturgischen Formen[21]. Wortverkündigung und Mahlfeier wurden voneinander geschieden[22]. Die Mahlfeier nahm wieder mehr und mehr die Züge einer Opfer- und Kulthandlung[23] an.

---

20) Zur Ordnung der frühen Kirche nach der Didache (entstanden etwa im letzten oder vorletzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts im syrischen Bereich) vgl. A. Wünsche, Lehre der zwölf Apostel, 1884, S. 9 Anm. 1; H.E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte, I, 1950, S.90; Stählin, Leiturgia I, S. 16; Lietzmann, Messe und Herrenmahl, S. 230 f. Die Didache besitzt einen stark eschatologischen Wesenszug (Kapitel VIII - X), der parallel zu einem mehr alttestamentlich orientierten Opferbegriff verläuft (Kapitel IV; vgl. Stählin, Leiturgia I, S. 16 f). Was die der Didache zugrunde liegende Dienstordnung anbelangt, so ist von Aposteln und Propheten (Kapitel XI, XIII, XV), von letzteren als den Oberpriestern (Kapitel XIII), die Rede. Daneben findet sich die Weisung, Bischöfe und Diener zu wählen (hierzu: A.v. Harnack, Lehre der zwölf Apostel, 1893, S. 93 ff), so daß hier die bereits aufgezeigte Ordnung im Sinne eines charismatischen und eines durch die Gemeinde selbst berufenen Dienstes nachdrücklich in Erscheinung tritt

21) Nach Ansicht von Cullmann, aaO., S. 27 tritt diese Entwicklung zur Zeit Justins ein

22) Lietzmann ist demgegenüber der Auffassung, daß die Entwicklung gerade umgekehrt verlief

23) Zur weiteren dogmengeschichtlichen Entwicklung:
Ein Transsubstantiationsverständnis war der frühen Kirche unbekannt. Die Elemente sind Träger des Logosgeistes; einer Wandlung bedarf es somit nicht (nach Ansicht von M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1959, S. 113, tritt die Transsubstantiationsvorstellung erstmals in der gnostischen Sekte der valentianischen Markosier auf. Die Großkirche habe diese häretische Auffassung zunächst noch verurteilt). Die Deutungen des Abendmahlsgeschehens waren daher auch sehr vielgestaltig (Hierzu: A.v.Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Aufl., Band I, S. 178 ff, 390 ff; Band III, S. 488 ff; Fr. Heiler, Das evangelische Abendmahl in seiner Mannigfaltigkeit und Einheit. Eine Heilige Kirche, Zeitschrift für ökumenische Einheit, 1953/54, II, S. 56 ff; ferner H. Preuß, Die Geschichte der Abendmahlsfrömmigkeit in Zeugnissen und Berichten, 1949, S. 31 ff) Erst sehr viel später bilden sich zwei beherrschende Interpretationen des modus praesentiae Christi in den Elementen. Nach der pneumatisch-spiritualistischen Auffassung (u.a. Clemens, Origines, Tertullian, Thomas von Aquin - s.th. III q. 71, a. VIII; q. 60, a. III - später: Scotus Eriugena, Ratramnus) sind Brot und Wein nur figurae, similitudines, imagines. Nach metabolisch-realistischem Verständnis (Cyrill von Jerusalem,

(Fortsetzung S. 29)

Fortsetzung der Fußnote 23) v. S. 28

Johannes von Damaskus, Guitmund von Aversa, später: Paschasius Radbertus) werden Brot und Wein durch die Konsekration im Sinne einer transubstantio, transformatio, transfiguratio verwandelt. Der Streit setzt sich später in der Auseinandersetzung zwischen Berengar von Tours und Lanfranc fort. Auf der römischen Synode von 1059 wurde Berengar zu dem Bekenntnis gezwungen, daß "Brot und Wein der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesu Christi sind und sensualiter berührt und gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zerrieben werden" (C. Mirbt, Quellen zu Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 1921, S. 144) Während sich im Westen die auf die aristotelische Unterscheidung von Substanz und Akzidenz zurückgehende Transsubstantiationslehre durchsetzt, wird die Verwandlung in der Eucharistiefeier im Osten als organische Transformation und als assumptio analog der Annahme eines irdischen Leibes durch den Logos verstanden. Die stark scholastisch ausgerichtete Transsubstantiationslehre wurde auf dem Vierten Laterankonzil im Jahre 1215 zum Dogma erhoben. Dennoch findet sich daneben auch die Konsubstantiationslehre. Die Folge der realistischen Auffassung, die sich durchgesetzt hatte, ist eine stärkere Verehrung der Elemente selbst und die Entstehung eines latreutischen Kultes. Der personale Aspekt findet sich dann wieder ausgeprägt bei den deutschen Mystikern, so bei Eckehart, Seuse (Seuse, Deutsche mystische Schriften, hrsg. von G. Hoffmann, 1966, S. 296, 305) und Tauler

II. Kapitel

DIE ORDNUNG DES ABENDMAHLS IN DER REFORMATORISCHEN THEOLOGIE

1. Abschnitt

§ 1

Die Abendmahlslehre Luthers

1

Der theologische Ansatz

Luther versteht das Sakrament des Abendmahls als Verbindung von Leib und Blut Christi mit seinem Wort. "Corpus Christi verum est corpulenta substantia de virgine Maria operatione Spiritus Sancti sumpta; vel etiam natura humana divinae naturae in supposito verbi unita"[1]. Das Sakrament

---

[1] Zur rechtstheologischen Grundlegung einer Kirchen- und Sakramentsordnung bei Luther vgl. J. Heckel, Lex charitatis, 1953, S. 117 ff (119); id., Initia iuris ecclesiastici Protestantium, 1950, insbes. S. 8 ff, 50 ff; E. Wolf, Peregrinatio I, 1954, S. 243 ff (Zur Verwaltung der Sakramente nach Luther und lutherischer Lehre), S. 279 ff (Sanctorium communio); Peregrinatio II, 1965, S. 161 ff (Das kirchliche Amt im Gericht der theologischen Existenz); bei Calvin: J, Ellul, Die theologische Begründung des Rechts, 1968, S. 98 ff; J. Bohatec, Calvins Lehre von Staat und Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens, 1937, S. 280 ff

ist verbum visibile, dem Siegel auf einer Urkunde vergleichbar[2] - unserem schwachen Glauben zur Stärkung geschenkt. Dieser "sensus tropologicus" ist für Luther zugleich mit dem "sensus literalis" gegeben[3]. Im Laufe der weiteren Entwicklung erfährt diese Sakramentsauffassung, mit der er auf Augustin zurückgreift, in der Zuordnung von Wort und Realpräsenz je unterschiedliche Deutung.

Noch in der Schrift "Sermon de digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramento eucharistiae" vom Jahre 1518[4] stehen seelsorgerliche Fragen im Vordergrund. Im "Sermon vom hochwürdigen Sakrament des Leichnams Christi und von den Bruderschaften" aus dem Jahre 1519[5] bezeichnet Luther dann die "Bedeutung"[6] des Sakraments als Gemeinschaft und Einleibung mit Christo und allen Heiligen[7]. Erstmals unterscheidet er zwischen Brot und Wein als sichtbaren Zeichen[8] und der unsichtbaren Bedeutung des Sakraments. Res signata ist als Deutung von Leib und Blut, res sacramenti als Zusage der Sündenvergebung verstanden. Noch geht es Luther - entsprechend der scholastischen Unterscheidung - überwiegend um die res sacramenti als res et non sacramentum. Erst später stellt er in seinen Schriften gegen die Schweizer die res sacramentum als sacramentum et res in den Mittelpunkt[9]. Er rügt das römisch-katholische Eucharistieverständnis, da es nicht die communio in sacris als die Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Leib Christi sichtbar werden lasse[10]. Immer geht es Luther zu dieser Zeit um "Nutzen" und "Brauch"[11] des Sakraments, die durch signum und res vermittelt werden[12]. Erst im "Sermon von dem neuen Testament das ist von der heiligen Mess"[13] aus dem Jahre 1520 und "De captivitate Babylonica ecclesia praeludium"[14] von 1520 rückt Luther die Einsetzungsworte ins Zentrum seiner Überlegungen. Das Sakrament des Abendmahls ist das Testament des sterbenden Christus[15], so daß in den Einsetzungsworten "Nutz und Frucht" der Messe liegen[16]. Durch Christi Tod[17] wurde dieses Testament für uns erworben[18].

---

[2] E. Sommerlath, RGG^3, Band I, Sp. 34

[3] Für A. Haas, Die Abendmahlsgemeinschaft in der EKD, 1960, S. 51 f, ist bereits mit diesem Ausgangspunkt eine historisch kritische Methode ausgeschlossen

[4] WA 1, 325 ff

[5] WA 2, 742 ff

[6] WA 2, 742, 8

[7] WA 2, 743, 21 f

[8] Auch signum sacramenti genannt

[9] WA 2, 742, 10 ff; Grass, aaO., S. 19 f

Der Unterschied zwischen dem verkündigten Evangelium und dem Sakrament des Abendmahls besteht für Luther darin, daß den Einsetzungsworten als der summa Evangelii[19] in Brot und Wein als res externae und Leib und Blut Christi als res internae noch zusätzliche Zeichen beigegeben sind. In diesem Stadium lutherischen Sakramentsverständnisses führt die starke Betonung des Wortes sogar dazu, daß die Sündenvergebung allein kraft der promissio[20] erworben wird. Eines leiblichen Sakramentsempfangs bedarf es nicht[21]. Freilich wird diese Konsequenz praktisch nicht gezogen. Luthers

---

[10] WA 2, 752, 5

[11] WA 2, 742, 13

[12] Grass, aaO., S. 15

[13] WA 6, 359 ff

[14] WA 6, 484 ff. Hierzu: R. Hermann, Luthers Theologie, Gesammelte und nachgelassene Werke, Band I, 1968, S. 186 ff

[15] WA 6, 513, 14

[16] WA 6, 355, 27

[17] WA 6, 513, 37

[18] WA 6, 513, 24; 8, 444, 21; 521, 20

[19] WA 6, 374, 4; 525, 36 ff

[20] Hierzu: H. Gollwitzer, Coena Domini, 1937, S. 187 ff

[21] WA 6, 363 ff; 518, 17; vgl. andererseits aber WA 7, 695, 7; 12, 486, 15; 487, 3

Aussagen sind vor allem als Kritik am opus operatum der römisch-katholischen Eucharistie gedacht. "Instrumentalen" Charakter erhalten Brotbrechen und Kelchausteilung dann im Sermon "Wider die himmlischen Propheten"[22] aus dem Jahre 1525. Es entfällt die bloß signifikatorische Funktion der res externae bei der Vermittlung der Sündenvergebung[23].

Zwischen den Jahren 1520[24] und 1526[25] wird Luther durch den Gedankenaustausch mit den böhmischen Brüdern und die Kontroverse mit dem Holländer Hoen[26] zur Formulierung der Realpräsenz Christi im Abendmahl gezwungen[27]. Die Gegenwart Christi, zuvor Siegel des dem Gläubigen gegebenen Verheißungswortes[28], wird nun selbst Glaubensgegenstand. Vereinzelt[29] finden sich sogar Ansätze für eine Zuordnung des Wortes zur Realpräsenz[30].

In diesem Stadium erhält das Wort für Luther eine zweifache Bedeutung, der ein ebensolcher Glaubensbezug entspricht[31]. Hiernach ist das Wort sowohl Verheißungswort unserer Sündenvergebung - "illa nobis donata promissio"[32] - als auch Gebewort - "hic est corpus et sanguinem Christi". Das Einsetzungswort ist damit "Vehikel" der Zueignung der Sündenvergebung[33], ist "Brücke", über welche die Gabe selbst kommt[34]. Hierdurch stellt Luther den Bezug von Einsetzungwort und Sakrament her.

---

[22] WA 18, 37 ff; 200, 7. Hierzu: F. Graebke, Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers, 1908, S. 58ff

[23] Grass, aaO., S. 35

[24] "De captivitate Babylonica ecclesia praeludium"; WA 6, 484 ff

[25] "Sermon von dem Sakrament des Leibes und des Blutes Christi wider die Schwarmgeister"; WA 19, 474 ff

[26] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1917, Band IV, 1, S. 376f; ferner E. Peschke, Die Theologie der Böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit, Band I, 1935, S. 307 ff

[27] Vgl. hierzu den Sermon "Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi"; WA 11, 417 ff

[28] WA 6, 359, 2

[29] Die ursprüngliche Fassung zeigt sich noch in WA 19, 510, 21; WA 30, I, 11, 16; 225, 4

[30] WA 10, II, 251, 24 ff; 11, 448, 29; Grass, aaO., S. 32

[31] WA 17, 174, 4. Zur Funktion des Wortes nach gegenwärtigem theologischen Verständnis vgl. die Diskussion um These II, 1 der Arnoldshainer Abendmahlsthesen. Die große Bedeutung des Wortes für Luther wie für die protestantische Theologie schlechthin ergibt sich aus der gegenseitigen Bezogenheit von protestantischem Formal- und Materialprinzip; hierzu L. Bouyer, Reformatorisches Christentum und die eine Kirche, 1959, S. 27

Mit dieser Entwicklung[35] rückt das Verhältnis von Gnadenmittel zum Gnadengrund in den Mittelpunkt der Überlegungen Luthers. Noch im Sermon "Wider die himmlischen Propheten"[36] vom Jahre 1525 hat er das Abendmahl als Gnadenmittel gegen die Karlstadt'sche "Werkerei"[37] und gegen dessen spiritualistische Abendmahlslehre verteidigen müssen[38]. Da die am Kreuz für uns erworbene Sündenvergebung[39] durch Leib und Blut Christi im Sakrament für uns ausgeteilt wird[40], handelt es sich im Abendmahl um mehr als nur eine Vergegenwärtigung des Heilstodes Christi[41], wie dies von Karlstadt verstanden wurde.

---

[32] WA 10, II, 68, 28

[33] WA 30, I, 26, 9; E. Bizer / W. Kreck, Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften, 1955, S. 9

[34] Sommerlath, RGG^3, Band I, Sp. 34 ff

[35] R. Seeberg, aaO., S. 323 ff, unterscheidet zwischen den drei Stücken: Zeichen, Bedeutung und Glaube

[36] WA 18, 37 ff

[37] WA 18, 138, 18; 196, 22 ff

[38] WA 18, 136, 24 ff; 185, 25 ff

[39] WA 30, III, 133, 21 f: "Christi corpus manducatum utile esse patet, quia promissionem remissionis peccatorum habet annexam"; P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, 1962, S. 337

[40] Zur monastischen Abendmahlsauffassung des Neuluthertums im Gegensatz zu der dualistischen Abendmahlslehre Luthers, vgl. Haas, aaO., S. 46 ff

[41] Grass, aaO., S. 32 f. Der exegetische Ansatz Luthers war somit christologischer Natur; Koch, aaO., S. 30

Luther stellt hier nur scheinbar einen kausalen Zusammenhang zwischen Sündenvergebung und Realpräsenz her[42]. In Wirklichkeit liegt nach wie vor alles beim Wort[43], so daß der Realpräsenz nur die Bedeutung zusätzlicher Bestätigung der Einsetzungsworte zukommt. "Das ist aber unsere Lehre, daß Brot und Wein nicht helfe, ja auch der Leib und Blut im Brot und Wein nichts helfe, ich will noch weiter reden, Christus am Kreuz mit all seinen Leiden und Tod hilft nichts ..... es muß alles noch ein anderes da sein. Was denn? das Wort, das Wort"[44].

2.

Das Verhältnis von Wort und Realpräsenz

Mit dem Beginn der Auseinandersetzung mit den Schweizern rücken Realpräsenz und Ubiquitätslehre[1] endgültig in das Zentrum lutherischer Lehre[2]. Die Position Luthers in dieser Auseinandersetzung ist im "Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister"[3] niedergelegt. Zwingli ist hierauf in seinen Schriften "Amica Exegesis" und "Die Fründlich Verunglimpfung" aus dem Jahre 1527 eingegangen.

---

[42] Vgl. allerdings WA 18, 204, 15

[43] Grass, aaO., S. 35

[44] WA 18, 202, 32; Grass, aaO., S. 37: "In der Art, wie Luther die Realpräsenz in den grundlegenden Gedanken von dem Sakrament als Zusage der Sündenvergebung einfügt, ist eben eine gewisse Unsicherheit unverkennbar, so gewiß für ihn die Realpräsenz selbst aufgrund seines Verständnisses der Einsetzungsworte ist."

[1] Hierzu: J. Gottschalk, Die Gegenwart Christi im Abendmahl, 1966, S. 43

[2] WA 19, 474 ff; 23, 38 ff; 26, 241 ff; 30, III, 81 ff

[3] WA 19, 474 ff

Die Realpräsenz Christi erfährt nun erstmals eine personale Deutung. Luther greift hier auf die traditionelle katholische Lehre von der Gegenwart Christi in der Hostie, den Inkarnationsgedanken, die Ubiquität und den unio-mystica-Gedanken zurück. "Wenn Dir aber Christus geschenkt wird, so ist Dir auch die Vergebung der Sünden geschenkt und alles, was durch den Schatz erworben ist"4). Im Verhältnis zur römisch-katholischen Eucharistieauffassung geht es Luther somit nach wie vor nur um den "rechten Brauch"5), nicht etwa um eine grundlegende dogmatische Distanzierung6). Den Inkarnationsgedanken nimmt er zur Begründung der Realpräsenz7) auf, um darzutun, daß die Gegenwart Christi in den Elementen nichts diesem Unwürdiges ist8).

Personalen Charakter gewinnt die Realpräsenz Christi9) insbesondere durch die lutherische Ubiquitätslehre10). Der Allgegenwart Christi im verkündigten Wort entspricht hier die Multilokation in Brot und Wein11). Während die Gegenwart Christi in den Herzen der Gläubigen12) nur Glaubensgegenwart ist, handelt es sich bei der Realpräsenz Christi in den Elementen von Brot und Wein um eine weitergehende objektive Gegenwart des Herrn13).

---

4) WA 19, 507, 29 ff; etwas anders WA 19, 510, 17 ff

5) WA 29, 502, 16

6) WA 26, 462, 1; Althaus, aaO., S. 319

7) WA 2, 749 ff

8) WA 19, 486, 14 ff; Grass, aaO., S. 41

9) Zur Zwei-Naturen Lehre: WA 6, 511, 34 ff

10) Auf Eph. 4 gestützt; WA 19, 491, 17

11) WA 19, 490, 10, 20; 498, 9. Grass, aaO., S. 44, der allerdings zu Recht darauf hinweist, daß die personale Deutung der Realpräsenz - wie die auf der Konkomitanzlehre gründende römisch-katholisch Eucharistieauffassung zeigt - systematisch nicht mit der Ubiquitätslehre zusammenhängt

12) Vgl. Grass, aaO., S. 41 ff, unter Hinweis auf WA 19, 499, 33; 500, 25. Ferner W. v. Loewenich, Luthers Theologia crucis, 1954, S. 136 f

13) WA 18, 157, 23; 19, 493, 22

"Es muß alles etwas höher sein, denn regulae grammaticae sind, was den Glauben soll gründen"[14].

3.

Der Bezug von totus Christus und Christus totum

Nach römisch-katholischem Eucharistieverständnis wird das Verhältnis von totus Christus und Christus totum durch die Konkomitanzlehre[1] ausgedrückt, wonach aufgrund seiner natürlichen Einheit mit dem Leib auch das Blut und die Seele Christi sub una specie gegenwärtig sind[2]. Luther wandte sich zwar von Anfang an gegen die communio sub una specie[3], hat aber zunächst nichts gegen die römisch-katholische Konkomitanzlehre einzuwenden, die - auf Alexander von Hales zurückgehend - durch Thomas von Aquin (s.th. II q. 76 a. 1-3) ausgebaut und vom Trienter Konzil des Jahres 1215 zum Dogma erhoben worden war[4]. Erst seit dem Jahre 1522[5] lehnt Luther die Kon-

---

14) Althaus, aaO., S. 336 ff

1) Hierzu: Fr. Diekamp, Katholische Dogmatik, Band III, 1954, S. 146 ff; RE 20, S. 65, 26 ff; Denzinger, Enchiridion, 1947, Nr. 876

2) Grass, aaO., S. 45

3) Hierzu: Arbeiten zur kirchlichen Wiedervereinigung. Bleiben wir evangelisch?, hrsg. vom Theologischen Ausschuß des Bundes für evangelisch-katholische Wiedervereinigung, Heft 1 ("Reihe des Bundes"), 1964, S. 50; ferner Kap. II, 55 der liturgischen Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils, wonach die Austeilung des Kelches unter bestimmten Voraussetzungen möglich ist

4) WA 2, 742, 29; 743, 3; 749, 17; andererseits WA BR 2, 560, 44; 562, Anm. 5 (Brief an Paul Speratus vom 13.6.1522, worin Luther törichte philosophische Spekulationen über die Konkomitanzlehre ablehnt)

5) Nach H. Gollwitzer, Die Abendmahlsfrage als Aufgabe kirchlicher Lehre, in: Festschrift für K. Barth, 1936, S. 284, hat Luther die römisch-katholische Konkomitanzlehre abgelehnt. Anders: F. Hildebrandt, Est. Das lutherische Prinzip, Studien zur systematischen Theologie 7.1931, S. 59 f;vgl. hierzu ferner W. Elert, Luther in Marburg, in: Zeitwende Jg. 5, 2 1929, S. 321 f; Seeberg, Wirklichkeit und Urbild, S. 361 ff; A.F.Chr. Vilmar, Dogmatik, Band II, 1937, S. 265 f

komitanzlehre ab[6]. Er hat die aus Vorstellungen des 13. Jahrhunderts hervorgehende, eine Abkehr vom Dinghaften und Hinwendung zum Personalen verfolgende Lehre vor allem deshalb übernommen, weil sie seinen personalen Intentionen entsprach[7]. Daher zeigt er sich zunächst in diesem Punkt auch konzessionsbereit, indem er ein "dicant et credant aliter" zugestand, während er an der Ablehnung der Trinitätslehre[8] festhielt.

Eine Lösung des Spannungsverhältnisses zwischen totus Christus und Christus totum ohne einseitige Betonung einer der beiden Seinsweisen scheint keiner der reformatorischen Sakramentslehren gelungen. So führt die Bejahung der Konkomitanzlehre zu einem doppelten Empfang Christi, der jeweils in Brot und Wein totus ist[9]. Andererseits stellt sich bei der Ablehnung der Konkomitanzlehre und der Annahme einer Koexistenz von totus Christus und Christus totum die Frage, ob es ein solches Nebeneinander überhaupt geben kann[10].

---

[6] Grass, aaO., S. 55 mit weiteren Zitaten; vgl. andererseits WA 39, I, 24, 29 ff, wo er das totus sub una konzediert, aber die communio sub una verwirft

[7] Grass, aaO., S. 47

[8] Grass, aaO., S. 55

[9] WA 26, 666, 19; 39, I, 24, 24, 37; Grass, aaO., S. 55

[10] Nach Ansicht von Grass, aaO., S. 7 hat Luther die Frage der Realpräsenz von totus Christus und Christus totum "eindeutig" im Sinne einer Realpräsenz von Leib und Blut Christi verstanden. Ferner: Gottschalk, aaO., S. 39; R. Koch, Erbe und Auftrag. Das Abendmahlsgespräch in der Theologie des 20. Jh., 1957, S. 17

4.

Ubiquitätslehre

Luther hat seine Ubiquitätslehre im Anschluß an Ockham, Augustin und die Scholastik entwickelt, obwohl diese stets an dem lokalen ad dexteram Dei festhielten[1]. Sie klingt erstmals im "Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi"[2] aus dem Jahre 1526[3] an. Ausführlich findet sie sich in WA 23, 38 ff ("Daß diese Worte Christi....") und WA 26, 241 ff ("Vom Abendmahl Christi Bekenntnis")[4]. Im weiteren Verlauf verliert sie wieder an Bedeutung[5], da auch diese Lehre für Luther aufgrund seiner exegetischen Ausgangsposition nur eine zusätzliche Bestätigung der Realpräsenz ist[6].

Nach der lutherischen Ubiquitätslehre partizipiert Christus als der zur Rechten Gottes Erhobene an der göttlichen Allgegenwart[7]. Diese Existenz Gottes ist ein "Sein an sich", "ein ubique et nusquam"[8], und ein Sein Gottes "für mich"[9]. Dieses "ubique" - im Sinne einer göttlichen Immanenz - und

---

1) A.W. Hunzinger, Art. Ubiquität, in: RE^3 20, S. 182 ff; Seeberg, Dogmengeschichte, Band III, S. 789 ff

2) WA 19, 474 ff

3) Anklänge schon in WA 11, 450, 16 (aus dem Jahre 1523); RE 20, S. 185, 43 ff; W. Köhler, Zwingli und Luther, Band 1, 1924, S. 120, Anm. 1; Grass, aaO., S. 57

4) Grass, aaO., S. 57

5) WA 30, III, 130, 29 ff

6) Nach Ansicht von Gollwitzer, in: Festschrift für K. Barth, 1936, S. 289, hat die Ubiquitätslehre ihre grundlegende Bedeutung erst durch die schwäbischen Theologen erfahren; hierzu Grass, aaO., S. 56

7) WA 23, 143, 30. Für P. Tillich, Gesammelte Werke, Band VII, S. 108, sollte Luthers logisch unhaltbare Ubiquitätslehre das Ergriffensein von einem Element transzendenter Naturmächtigkeit zum Ausdruck bringen

8) WA 23, 133, 21; 135, 36; 137, 26 ff, 31 ff

9) WA 23, 151, 13

"nusquam" - im Sinne einer göttlichen Transzendenz -[10] ist die wahre Paradoxie des Göttlichen. "Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, nichts ist so groß, Gott ist noch größer, nichts ist so kurz, Gott ist noch kürzer, nichts ist so lang, Gott ist noch länger, nichts ist so breit, Gott ist noch breiter, nichts ist so schmal, Gott ist noch schmaler, und so fort an ists ein unaussprechlich Wesen über und außer allem, das man nennen oder denken kann"[11]. Daher ist Gott in dem kleinsten Ding, aber doch auch über und außer ihm[12]. Folglich läßt sich die göttliche Transzendenz und Immanenz nur dort "lokalisieren", wo sich Gott auch durch sein offenbarendes Wort hingibt.

Damit behält es seine konstitutive Bedeutung für das Sakrament.

Während mit der Ubiquitätslehre das "Wie" der Präsenz Christi in Brot und Wein gedeutet wird, betrifft die Konsubstantiationslehre[13] das Verhältnis von Elementen und Leib Christi. Die Ubiquitätslehre vertritt Luther allerdings erst später. Eine Konsubstantiation lehrt er dagegen schon seit dem Jahre 1520. Eine zwingende Konnexität besteht indessen zwischen Ubiquitätslehre und Konsubstantiation nicht. Duns Scotus, Ockham und d'Ailly waren Anhänger von Konsubstantiationstheorien, ohne auch eine Ubiquität Christi zu lehren.

Es liegt auf der Hand, daß gerade die lutherische Ubiquitätslehre starker Kritik von römisch-katholischer wie reformierter Seite ausgesetzt war. Vor allem die Schweizer Reformatoren bestritten eine Allgegenwart Christi als Mensch nach seiner Erhöhung zur Rechten Gottes[14].

---

[10] Daher ist diese Auffassung auch nicht pantheistisch, da für den Pantheismus nur die Immanenz Gottes entscheidend ist

[11] WA 26, 339, 39 ff

[12] Grass, aaO., S. 63 ff

[13] Grass, aaO., S. 57 ff; Diekampf, Katholische Dogmatik, Band III, S. 140 ff; Seeberg, Dogmatik, Band IV, 2, S. 783 ff

[14] Zum "certo loco": De vera participatione coena Domini, CR Calv. 9, 461 ff, 508 f

5.

Die Realpräsenz nach lutherischem Verständnis

Mit der Lehre von der communicatio idiomatum[1] geht es Luther schlechthin um die Deutung der Gegenwart Christi im Sakrament als Gnadengegenwart[2]. Die Vorstellung einer communicatio idiomatum bleibt folglich auf den Inhalt des Sakramentes bezogen[3].

Dem calvinischen "distinctio, sed non separatio" beider Naturen Christi stellt Luther deren volle Integration in der communio personalis im Sinne eines "finitum est capax infiniti" gegenüber. Diese Anteilhabe an der potestas divina ist in der Menschwerdung Christi gegründet. Zunächst knüpft Luther in den Vorlesungen über den Römerbrief an die Auferstehung und Himmelfahrt Christi an. Später lehrt er dagegen, daß Christus zwar mit seiner Menschwerdung an der göttlichen Allmacht Anteil bekommt, sich deren Ausübung jedoch enthält[4]. Wie Christus in, mit und unter den Elementen präsent ist, so war Gott in, mit und unter Christus als Mensch geschichtlich gegenwärtig.

Die in der Lehre von der communicatio idiomatum angelegten Spannungen vermochte Luther nicht auszugleichen. Die gegenseitige Mitteilung von der menschlichen an die göttliche Natur und umgekehrt[5] ist vor allem problematisch, wenn Luther aufgrund der communicatio idiomatum[6] eine Mitteilung der menschlichen Eigenschaften an die göttliche Natur lehrt. Luther zieht hier die volle Konsequenz aus seiner Lehre, wenn er sagt, daß dieser Idiomenmitteilung wegen auch die göttliche Natur am Kreuz gelitten habe[7]. Der These der Schwärmer, wonach Fleisch "nichts nütze sei", hält er ausdrücklich entgegen: "Deus sine carne nihil prodest"[8]. Das Wesen des Gottmenschen Christus ist für Luther daher nur in der Paradoxie[9] erfaßbar und ausdrückbar: "Denn die Menschheit Christi ist nicht von Ewigkeit gewest, wie die Gottheit; sondern wie man zählet und schreibet ist Jesus Marien Sohn dies Jahr 1543 Jahre alt"[10]; Luther wendet sich damit entschieden gegen die "manichäische Ketzerei" des "accepit corpus in coelo et durch virginem gezogen"[11]. Grass[12] meint daher zu Recht: "Beide Gedankenreihen, einmal, daß die Menschheit Christi seit der conceptio mit göttlichen Idiomen, daß sie also schon in der Menschwerdung erhöht worden sei, sodann aber, daß Christi Erdendasein wirkliche Erniedrigung gewesen sei, stehen bei Luther unausgeglichen nebeneinander".

---

[1] R. Prenter, Schöpfung und Erlösung, Dogmatik, Band 2, S. 325 ff. Seiner Ansicht nach ist nicht die Lehre von der communicatio idiomatum, sondern der Gedanke des Mysteriums wesentlich für die lutherische Abendmahlslehre

[2] P. Althaus, aaO., S. 336 ff; K. Barth, Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre, in: Zwischen den Zeiten, Jg. 1. 1923, Heft 4, S. 17 ff. Die römisch-katholische Kirche versteht den Gnadenbegriff vom Sakrament her substantiell; v. Loewenich, RGG^3, Band III, Sp. 1214 f

[3] W. Elert, Morphologie des Luthertums, Band 1, 1931, S. 195 ff

[4] FC SD, VIII, 85 (Luth.Bek.Schr., S. 1045 ff); Grass, aaO., S. 70

[5] WA 26, 319, 37; 39, II, 98, 7; WA TR 6, Nr. 6600, 29 ff

Im Sakrament als dem "Hereinbruch der Ewigkeit in die Zeit"[13] gibt sich Christus in der - Vergangenheit und Zukunft einschließenden - Gegenwart unter den irdischen Bedingungen von Zeit und Raum[14]. Hier knüpft Luther an Inkarnationsvorstellungen vom Christus incarnatus prolongatus an[15]. Diese Vorstellung von der fortwirkenden Inkarnation Christi[16] in der Realpräsenz und die damit verbundene Aussage, Christi Passion sei noch nicht zu Ende, unterscheiden ihn grundlegend von Calvin. Für die reformierte Lehre ist die Passion Christi mit seinem Tod am Kreuz beendet. Nach lutherischer Lehre ist Christus nach seiner Auferstehung auch seiner menschlichen Natur nach im Abendmahl gegenwärtig[17].

---

[6] Luther beruft sich während des Abendmahlsstreites der Jahre 1524 bis 1529 selten auf diese Lehre. In den Abendmahlsschriften findet sie sich überhaupt nicht; WA 20, 603, 24; 26, 38, 18; E. Vogelsang Die Anfänge von Luthers Christologie, 1929, S. 171 ff

[7] WA TR 6, Nr. 6600, 19 ff

[8] WA 47, 633, 6 ff; 637, 9; 638, 12

[9] WA 47, 632, 10 ff; 50, 590, 1 ff

[10] WA 54, 49 34 ff

[11] WA 39, II, 100, 25 f

[12] Aao., S. 79 f

[13] Sommerlath, RGG^3, Band I, Sp. 34 ff

Für Luther ist in diesem Stadium seiner Abendmahlslehre der Punkt einer eindeutigen Zuordnung des Wortes zum Sakrament erreicht. Das "Zusagewort" tritt nun zurück. Immer bleibt es jedoch konstitutiv für die Realpräsenz: "Verum corpus Christi virtute verborum illic adesse"[18]. Daher ist "uns nicht befohlen, zu forschen, wie es nun zugehe, daß unser Brot Christi Leib wird und sei"[19]. Dem Vorwurf Karlstadts, "ob Christus müsse aufspringen um eines stinkenden Odems willen eines trunkenen Pfaffen und ob wir ihn könnten vom Himmel reißen und bannen"[20], hält Luther entgegen, daß es sich nicht um eines Menschen, sondern um Christi Worte handle, die mit solcher Schöpfermacht ausgestattet seien[21].

---

[14] WA 6, 511, 36; Grass, aaO., S. 80; Sommerlath, RGG^3, Band I, Sp. 34 ff: "Christus als das Ursakrament durch Einleibung des Göttlichen im Irdischen"

[15] WA 23, 193, 8. Nach WA 19, 100, 23 "zeiget und opfert" Christus seinen Leib und sein Blut noch täglich für uns bei Gott

[16] Hierzu: Sommerlath, Der Sinn des Abendmahls, 1930, S. 47 ff, 49

[17] Grass, aaO., S. 83. Wobei meines Erachtens aber - im Gegensatz zu Grass - mit dem Wegfallen der spekulativen Voraussetzung Luthers auch die für Grass nach wie vor haltbare "Grundkonzeption" fragwürdig wird

[18] WA 6, 510, 34; 39, I, 167, 13

[19] WA 18, 206, 20. Zum Problem der göttlichen Wandlungsfähigkeit, die von Duns Scotus und Bellarmin als adductio, introductio corporis Christi sub speciebus, von anderen als unio cum speciebus, schließlich von Thomas als productio, reproductio, effectio des Leibes und Blutes Christi verstanden wurde, vgl. Diekamp, Band III, S. 140 ff

[20] WA 18, 206, 3

Christus ist somit gegenwärtig nicht kraft unseres Sprechens, sondern kraft seines Versprechens, seiner ihn an Brot und Wein bindenden Zusage. Da Christus angesichts der göttlichen Multilokation jedoch transzendent und immanent ist, kommt es dem Konsekrationswort nur zu, den schon Realpräsenten zu offenbaren[22]. So steht der direkte Bezug von Gebe- und Verheißungswort als unmittelbare Anrede an den Empfänger für Luther im Vordergrund. Den "Papisten" hält er vor, sie würden die Einsetzungsworte, denen nach römisch-katholischer Eucharistieauffassung primär die Bedeutung von Konsekrationsworten zukommt, mißverstehen, wenn sie leise gemurmelt, statt der Gemeinde laut verkündigt werden[23].

6.

Der lutherische Substanzbegriff

In den lutherischen Bekenntnisschriften wird Substanz[1] als Gottes eigens Werk bezeichnet[2]. Die Akzidenz ist Teufels Werk, die Substanz dagegen göttliche Schöpfung. Durch die Erbsünde wurde die menschliche Natur zwar verändert, nicht aber substantiell verwandelt[3]. Diese Substanz des mensch-

---

[21] WA TR 5, Nr. 6031, 30 ff

[22] Grass, aaO., S. 89

[23] Grass, aaO., S. 90

[1] W. Schilling, Christus unter Brot und Wein, 1960, S. 20 ff, versteht unter Substanz Gottes eigene, nur in der Selbstoffenbarung des biblischen "est" faßbare Selbstwirklichkeit

[2] FC Epitome I, 25 (Luth.Bek.Schr., S. 776)

[3] FC SD I, 30 (Luth.Bek.Schr., S. 853); II, 81; (Luth.Bek.Schr., S. 905)

lichen Lebens ist es auch, die einst auferstehen wird[4]. Luther verwendet den Substanzbegriff[5] zur Verdeutlichung dessen, was sich im Abendmahl ereignet[6]. Von zahlreichen Theologen[7] wird daher heute darauf hingewiesen, daß die Formulierung der FC SD VII, 2 ff vom "vere et substantiale Christi corpus"[8] nicht mehr unkritisch tradierbar ist. Statt des statisch-substantialen Charakters wird hier die dynamisch-funktionale und personale Ich - Du Beziehung[9] hervorgehoben[10].

---

4) FC SD I, 46 (Luth.Bek.Schr., S. 859); I, 55 (Luth.Bek.Schr., S. 862)

5) Auch "ousia", "on" genannt

6) Gerade deshalb ist meines Erachtens die Kritik Schillings, (aaO., S. 20 ff) an Karl Barth, Althaus und Cullberg, die zu Recht Luthers Substanzdenken kritisieren, unberechtigt. Soweit ich sehe, gilt dies auch für seine Kritik an der dialektischen Theologie,der Schilling vorwirft, sie wolle die Ontologie völlig aus der Theologie verbannen. Es ist eben gerade die Frage, ob das, was sich im Abendmahl im Sinne einer christologischen Ontologie seinshaft ereignet, mit dem herkömmlichen Substanzbegriff ausdrückbar ist. Man muß sich vielmehr fragen, ob das Wesen des Abendmahls als Ereignis und actio nicht durch ein solch statisches Substanzdenken verstellt wird. Auch Luther sagt ja selbst in FC SD VII, 94 ff, (Luth.Bek.Schr., S. 1006), man müsse die Person Christi hinzunehmen, um den Substanzbegriff recht verstehen zu können

7) So u.a. Koch, Cullberg, Stange, Elert, Althaus, H.E.Weber, Gollwitzer, E. Wolf, Wilm. An der substantialen Präsenz halten dagegen streng fest: Sommerlath, Sasse und Hopf

8) In FC Epitome VII, 6 (Luth.Bek.Schr., S. 797) heißt es: "credimus, docemus et confitemur, quod in Coena Domini corpus et sanguis Christi vere et substantialiter sint praesentia et quod una cum pane et vino distribuantur atque sumantur"

9) So Cullberg, aaO., S. 133 ff, unter Bezugnahme auf Nils Johansson, Det urkristina nattvardsfirandet, S. 260; Althaus, aaO

10) FC Epitome VII, 22 (Luth.Bek.Schr., S. 81); FC VII, 22 (Luth.Bek. Schr., S. 979)

Für Luther ist im Verhältnis der Person zur Substanz Christi die Substanz gegenüber der Natur der Fundamentalbegriff: "Credimus, docemus et confitemur iam in una illa indivisa persona Christi duas esse distinctas naturas, divinam videlicet, quae ab aeterno est, et humanam, quae in tempore assumpta est in unitatem personae filii Dei. Et hae duae naturae in persona Christi numquam vel separantur, vel confunduntur, vel altera in alteram mutatur, sed utraque in sua natura et substantia seu essentia - in persona Christi - in omnem aeternitatem permanet"[11]. Natur "stecket"[12] in der Substanz[13]. Luther lehnt daher in Fortführung der von ihm gelehrten unio sacramentalis die Verwandlung von Brot und Wein in Form der römisch-katholischen Transsubstantiation[14] ab. Transsubstantiation ist für ihn Gefangennahme der Sakramente[15], die dann mit der Richtigkeit des aristotelischen Systems steht und fällt. Seit dem Jahre 1520[16] lehrt Luther - auf Petrus d'Ailly zurückgehend - die Gegenwart des totus Christus in der unverwandelten Materie. Gleichwohl gesteht er ein "utranque opinionem tenere" zu[17].

---

[11] FC SD VIII, 7 (Luth.Bek.Schr., S. 1019 f)

[12] FC Epitome I, 22 (Luth.Bek.Schr., S. 775)

[13] Schilling, aaO.; FS SD VII, 100. Das Dasein Christi geschieht auf eine Weise, "da er nicht Raum nimmt noch gibt", sondern durch alle Kreatur fährt, wo er will ..." durch Brett und Wand" (Luth.Bek. Schr., S. 1007)

[14] Denzinger, Nr. 430

[15] WA 6, 508, 13 und 22; 510, 31; ferner: R. Hermann, Luthers Theologie aaO., S. 188 ff

[16] WA 6, 508, 8

[17] WA 6, 508, 27; Gottschalk aaO., S. 48, Anm. 104

7.

Manducatio oralis sive impiorum

Luther unterscheidet nach 1. Kor. 11 leibliches[1] und geistliches Essen. Während die manducatio oralis auf die "Pfänder" bezogen ist, genießt die Seele bei der manducatio spiritualis die Glaubensverheißung Christi. Beide Vorgänge sind indessen nicht getrennt im Sinne einer "distinctio, sed non separatio" wie sie Calvin auch hier wieder lehrt. Vielmehr wird durch den Genuß von Leib und Blut Christi der Glaube gefördert[2]. Geistliches Essen[3] - "objectum non est semper spirituale, sed usus debet esse spiritualis" - ist somit eine besondere Form des leiblichen Essens, nämlich ein "leibliches Essen im Glauben"[4], der durch das Wort vermittelt wird[5]. "Wer Christi Leib im Abendmahl im Glauben isset leiblich, daß derselbige auch im leiblichen Essen geistlich isset und geistlich lebt und wandelt". Luther greift auf Joh. 6 zurück, obgleich er diese Stelle nicht direkt auf das Abendmahl bezieht[6]. Die manducatio spiritualis steht somit in einem Bezug zur Realpräsenz, ohne deshalb über sie hinauszureichen. Seit dem Jahre 1522 hebt Luther diesen Gedanken besonders nachdrücklich hervor.

Auch im Verhältnis von leiblichem und geistlichem Essen ist es Luther - ähnlich wie bei der Zuordnung des Wortes zur Realpräsenz - nicht gelungen, Spannungen auszugleichen[7]. Er ist sich bewußt, daß sich geistliches Essen nicht auf den Gegenstand leiblichen Essens beschränken läßt, wenn er in WA TR 1, Nr. 649 erwägt, die Hingabe von Leib und Blut Christi statt auf das Kreuz auf das Abendmahl zu beziehen[8]. Die damit erreichte Annäherung an das römisch-katholische Eucharistieverständnis von der Wiederholung des Kreuzesgeschehens in der Messe gibt Luther später wieder auf[9].

---

[1] WA 30, I, 224, 16, 27

[2] Nach römisch-katholischer Auffassung wirkt der Genuß des Sakraments die caritas

[3] WA 10, III, 48, 8; 23, 183, 34; 185, 7 ff

[4] Grass, aaO., S. 93

[5] WA 23, 193, 27

[6] In WA 33, 243, 2 ff versteht Luther geistliches Essen im Sinne von Joh. 6 noch umfassender; ferner WA 4, 700, 22; Grass, aaO., S. 96, Anm. 2 Zur Auslegung von Joh. 6 bei Luther und Zwingli: H. Gollwitzer, In Memoriam Ernst Lohmeyer, 1951, S. 143 ff

[7] Grass, aaO., S. 95

Die Objektivität des in Christus bewirkten Heilsgeschehens findet ihren Ausdruck in der manducatio oralis sive impiorum. Jeder Kommunikant empfängt das Sakrament kraft der objektiven Einsetzung durch Christus und unabhängig von der eigenen Würdigkeit. Der Segen des Sakraments kann indessen nur im Glauben empfangen werden.

8.

Der modus praesentiae

Eine Realpräsenz Christi extra usum gibt es für Luther nicht[1]. Auch hier zeigt sich wieder der seelsorgerliche Aspekt dieser Abendmahlslehre. Vor allem wendet sich Luther gegen die Sakramentsprozession und die "Winkelmesse" der römisch-katholischen Kirche[2]. Entscheidend für den Empfang des Sakraments ist nicht - wie in der römisch-katholischen Eucharistie - die richtige Konsekration durch den Priester, sondern allein der Glaube des Kommunikanten[3]. Dies fordert zu immerwährender Prüfung der Gemeine nach der rechten Weise, Brot und Wein zu Empfangen[4]. Das laut gesprochene oder gesungene Konsekrations- oder Einsetzungswort, die Austeilung des Sakraments und dessen Empfang[5] oder mündliche "Niessung" durch die versammelte Abendmahlsgemeinde[6] sind daher nach FC SD VII, 86 ff[7] für die Feier des Abendmahls konstitutiv. Dennoch ist nach Luthers Ansicht Christus auch in der "Papistenmesse" realpräsent. Der Beginn der Realpräsenz wird somit durch das Konsekrationswort gesetzt[8]. Christus ist während der ganzen äußerlich sichtbaren Abendmahlshandlung - nicht etwa nur in der sumptio[9] - gegenwärtig. Von seiten der Kommunikanten ist einzig vorausgesetzt, daß sie das Sakrament gläubig begehren[10].

---

[8] So auch im Großen Abendmahlsbekenntnis von 1528; ferner: WA 26, 470, 7, 21 ff;471, 12

[9] Grass, aaO., S. 96. Zur Ablehnung des römisch-katholischen Opferaspektes vgl. H. Beintker, Wort und Abendmahl in der lutherischen Theologie heute, in: Wort und Abendmahl, Beiheft zur ÖRsch, Nr. 5, S. 37 ff

[1] WA 39, II, 147, 29

[2] WA 38, 205, 32 ff; 39, I, 138, 16; ferner - gegen die Kryptozwinglianer - WA TR 5, Nr. 5661

[3] Denzinger, Nr. 844 ff; Luthers Briefwechsel, hrsg. von Ender, 1290, Band 17, Nr. 3599, 13 ff (Brief an N.v. Amsdorf vom 11.1.1546)

[4] WA TR 4, Nr. 5184

9.

Realpräsenz Christi und Bedeutung des Abendmahls

Man wird daran festhalten müssen, daß es für Luther beim Verhältnis von Realpräsenz Christi und "Frucht des Abendmahls" um die unlösbare Einheit zwischen dem Wort und der durch das Essen "mit Geist und Glauben" gewirkten Sündenvergebung geht[1]: "Also hie auch im Abendmahl wird uns das Wort gegeben, da Christi Leib, für uns gekreuzigt, wird eingefaßt, daß er da sein soll leiblich zu essen und soll solch Essen nützen zur Vergebung der Sünden"[2]. Dieselben Gedanken liegen der lutherischen Tauflehre zugrunde[3].

---

[5] Hierzu: A. Schweitzer, Das Abendmahlsproblem im 19. Jahrhundert, 1901, S. 5

[6] Grass, aaO., S. 114

[7] Luth.Bek.Schr., S. 1001

[8] WA 30, I, 53, 23; Luthers Briefwechsel (Enders), Band 17, Nr. 3599; Grass, aaO., S. 115, Anm. 1 mit weiteren Zitaten

[9] Hierüber entbrannte der sogenannte Salingersche Abendmahlsstreit; ferner FC SD VIII, 83 ff (Luth.Bek.Schr., S. 1000); vgl. hierzu auch P. Brunner, Grundlegung des Abendmahlsgesprächs, 1954, S. 67

[10] Zur Elevation und Adoration: WA 6, 524, 21 ff; 39, I 170, 1; 54, 164, 13 ff

[1] WA 26, 294, 30, 33; 468, 39

[2] WA 23, 261, 19

[3] WA 30, I, 215, 24

Dennoch existieren auch spätere Formulierungen, in denen Luther Wort[4] oder Realpräsenz[5] je unterschiedlich herausstellt. Es findet sich sogar der an hellenistische Mysterienvorstellungen erinnernde, von Ignatius und Irenäus aufgegriffene Gedanke, wonach die manducatio oralis Unsterblichkeit verleiht[6]. Damit rückt Luther allerdings bedenklich in die Nähe eines magischenSakramentsverständnisses, indem eine Mitteilung göttlicher Eigenschaften auf naturhafte Weise kraft einer dem Element innewohnenden Qualität gelehrt wird. So gefährdet er den Grundsatz der personalen Offenbarung Gottes[7] und näherte sich einem Eucharistieverständnis ex opere operatum.

10.

Die unio sacramentalis

Obwohl Luther ein Qualitätsdenken in Form der argumenta mathematica ausdrücklich verwirft[1], ist es ihm doch nie gelungen, sich in seiner Abendmahlslehre von solch kategorial bedingten Aussagen frei zu machen. Hier wird die grundlegende Paradoxie jeder theologischen Definition deutlich. Trotz der Unbegreiflichkeit und Unausdrückbarkeit göttlichen Seins ist die Theologie immer wieder zu "verobjektivierenden Aussagen" gezwungen.

Zunächst will Luther nichts von Erörterungen darüber wissen, wie sich die Realpräsenz Christi in den Elementen vollzieht[2]. Im weiteren Verlauf begründet er diese unio sacramentalis dann aber von seiner Zwei-Naturenlehre her[3)] und in Analogie zur natürlichen Einigkeit[4)] der Trinität in der unio mystica[5)].

---

[4] WA 23, 259, 17 ff; 30, III, 115, 2

[5] WA 19, 507, 29 ff; 30, I, 225, 32

[6] WA 23, 243, 24; 47, 775, 19

[7] Grass, aaO., S. 110

[1] WA 30, III, 111, 31; 137, 19

[2] WA BR 2, Nr. 491, 21

Diese Analogien, auf die Luther zur Deutung der unio sacramentalis zurückgreift, sind nur unzureichende Stützen. Insbesondere ist der Hinweis auf die Trinität der göttlichen Wesenheit verfehlt, weil es sich hierbei gerade um keine Wesensverschiedenheit handelt. Auch das Verhältnis von Christi göttlichem und menschlichem Wesen[6)], die unio personalis[7)], ist ihrer dialektischen Bezogenheit wegen etwas grundlegend anderes als die unio sacramentalis[8)].

---

3) Christi Amt besteht in der Ausübung durch "beide Naturen", wobei eine Natur in Gemeinschaft mit der anderen wirkt; FC SD VIII, 46 (Luth.Bek.Schr., S. 1031) - unter Hinweis auf Chalkedon; hierzu: Schilling, aaO., S. 41

4) Dieses unio-Denken, unio personalis (christologisch), unio sacramentalis (Verhältnis res zum signum) und unio spiritualis (Verhältnis sensus literalis zum sensus tropologicus), ist Ausdruck von Luthers synekdochischem Denken

5) WA 26, 440, 18 ff; 26, 439, 30: "Daß zwei unterschiedliche Wesen wohl ein Wesen sein und heißen mögen"; Grass, aaO., S. 123

6) Prenter, aaO., S. 315 ff

7) Von Luther als Verbindung, nicht als Verwandlung beider Naturen Christi verstanden; Sommerlath, RGG^3, Band I, Sp. 34 ff

8) Prenter, aaO., S. 324 ff; Gottschalk, aaO., S. 41: "Luther versteht die traditionelle Zweinaturenlehre als Ausdruck des Inkarnationsgedankens, der die Lehre der Rechtsfertigung trägt. Denn in demselben Christus, welcher leidet, stirbt und aufersteht, tritt hervor einerseits Gottes eigene Gerechtigkeit dem Menschen gegenüber, und andererseits die eigene, im Glauben empfangene Geistigkeit des Menschen Gott gegenüber."

Luther nennt die unio sacramentalis auch wirkliche und förmliche Einigkeit[9]. So verweist er auf die Taube als förmliche Einigkeit, da sich der Heilige Geist in deren Form offenbare[10]. Die Taube ist nicht etwa nur Symbol, sie ist Träger des Heiligen Geistes[11]. Ebenso sind Brot und Wein nicht nur Symbole im Sinne von leeren und nichtssagenden Zeichen, sondern materielle Träger der Realpräsenz Christi. "Dies Brot ist ja der Leib Christi, gleich wie die Taube der Heilige Geist und die Flamme der Engel ist".

Um die unio sacramentalis[12], die Konsubstantiation von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein zu verdeutlichen, spricht Luther sehr realistisch von "Leibsbrot" und "Blutswein"[13]. Luther geht sogar soweit, zu sagen, Christus werde mit "Zähnen oder Zungen zerbissen und zerdrückt"[14].

Trotz dieser Lehre von der unio sacramentalis bleibt jedoch die Spannung der Unmessbarkeit des Seins Christi zur Notwendigkeit seiner begrifflichen Verobjektivierung unaufhebbar[15]. Dies drückt sich dann in den von Luther zur Formulierung und Verdeutlichung der unio sacramentalis gebrauchten Wendungen aus. So sind die Formulierungen, wonach Christus "in", "mit" und "unter" Brot und Wein im Abendmahl gegenwärtig ist 16), an der quantitativen Kategorie des Raums orientierte Begriffe einer in Wirklichkeit unaussprechbaren und unausdrückbaren Unräumlichkeit 17).

---

[9] WA 26, 442, 17, 26; Grass, aaO., S. 123

[10] WA 26, 442, 27 ff; 443, 5

[11] WA 26, 442, 5

[12] P. Brunner, Grundlegung des Abendmahlsgesprächs, S. 66: "Nachdem diese Worte im Blick auf das gesegnete und gebrochene Brot und im Blick auf den gesegneten und dargereichten Kelch ausgesprochen sind, darf ich gewiß sein, daß ich mit meinem Munde Leib und Blut des Herrn empfange, wenn ich dieses Brot und diesen Kelch empfange."

[13] Die Synekdoche benutzt Luther vor allem im Großen Bekenntnis vom Abendmahl aus dem Jahre 1528 (WA 26, 42 ff). Er hat sie ausdrücklich gegen Oekolampad im Marburger Religionsgespräch verteidigt; H. Gollwitzer, aaO., S. 41

[14] WA 26, 442, 29, 33; Gottschalk, aaO., S. 38, Anm. 38

[15] WA 26, 328, 23 ff; Grass, aaO., S. 125

Noch im Kleinen Katechismus vom Jahre 1529 hatte Luther den Ausdruck "unter" verwendet, während er im Großen Katechismus 18) die Gegenwart Christi durch die Formeln "in" und "unter" umschreibt 19). Die Urformel zu CA Art. X 20), die aus der Feder von Melanchthon stammt, lautet wie folgt: "De Coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint in Coena Domini". Melanchthon beruft sich für diese Deutung auf die Schrift und Tradititon der Väter 21).

---

16) WA 26, 447, 14 ff, 24

17) Dennoch entspricht meines Erachtens die Formulierung Sommerlaths, wonach die unio sacramentalis mit "dies Brot ist mein Leib" zu umschreiben sei, nicht voll der Auffassung Luthers, der eben eine Konsubstantiation lehrte und dies auch begrifflich auszudrücken suchte; Grass, aaO., S. 125

18) "Vom Sakrament des Altars" (Luth. Bek. Schr., S. 709)

19) Demgegenüber gebraucht Melanchthon in seiner Variata vom Jahre 1540 den Ausdruck "cum"

20) Zu den sogenannten Schwabacher Artikeln des Jahres 1529 und den von Melanchthon verfaßten Torgauer Artikeln sowie zur Entwicklung der CA vgl. G. Bornkamm, RGG^3, Band I, Sp. 733 - 736; ferner P. Brunner, Vom heiligen Abendmahl. Zum Verständnis des 10. Artikels der Augsburger Konfession, Pro Ecclesia, Band I, 1962, S. 183 ff

21) Sowie seine Schrift "Sententiae veterum aliquot scriptorum de Coena Domini" CR Melanchthon 23, 729 ff; vgl. im übrigen W.H. Neuser, Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1519 - 1530, 1968, Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, Band 26

In der endgültigen Fassung von CA Art. X wurde gegenüber der melanchthonischen Formulierung die Realpräsenz Christi durch den Zusatz "vescentibus" stärker betont. Damit kommt deutlich zum Ausdruck, daß der Empfang des Sakraments conditio sine qua non des durch das Abendmahl gewirkten Heilsempfangs ist. Eine Gläubigkeit des Kommunikanten ist dagegen nach der Lehre von der manducatio impiorum nicht Voraussetzung für den Empfang von Leib und Blut Christi. Melanchthons Formulierung, die den Anhängern Luthers noch nicht genügend antizwinglianisch erschien, wurde ferner durch die Einfügung des "distribuantur" verstärkt. Damit war die Lehre Zwinglis von der Präsenz Christi als Gegenwart nur im Heiligen Geist abgelehnt. Andernfalls hätte nicht von einem "distribuantur" gesprochen werden können.

Die endgültige Fassung von CA Art.X lautet: "De Coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in Coena Domini; et improbant secus docentes". Es zeigt sich, daß es Luther nach wie vor mehr um eine Distanzierung von Zwingli als um eine Abgrenzung gegenüber den "Papisten" zu tun ist. Die Konfutatoren haben diese Sätze daher auch nicht beanstandet, das "vere adsint" sogar im Sinne der römisch-katholischen Transsubstantiationslehre interpretiert. Die verschiedene Fassung, die CA Art. X einerseits im lateinischen andererseits im deutschen Text erhielt, erklärt sich daraus, daß man die lateinische Formulierung offenbar als noch nicht ausreichend empfand. So wurde versucht, die vorhandenen Mängel im deutschen Text zu korrigieren. Da das "vere" offensichtlich auch eine spiritualistische Deutung zuließ[22], aber auch um das "hoc est" der Einsetzungsberichte stärker zu akzentuieren, ist im deutschen Text ausdrücklich vom wahren Leib und Blut Christi die Rede. Außerdem wird der Charakter des Abendmahls als Geschenk und Gabe nachdrücklicher betont[23].

---

22) Von den Straßburgern wurde es in der Tat spiritualistisch gedeutet

23) Gegen Oekolampad, weniger gegen Butzer gerichtet

Die Differenzen zwischen lateinischem und dem deutschen Text sind wohl damit zu erklären, daß der lateinische Text - für die Diskussion mit Eck bestimmt - von vornherein auf eine ausführliche Kommentierung angelegt war. Nach anderer Ansicht[24)] soll Melanchthon aus Furcht vor einer Dogmatisierung des Bibeltextes bewußt auf eine genauere Definition verzichtet haben.

In der CA befassen sich schließlich noch die Artikel "Von beider Gestalt des Sakraments", "Von der Messe", "Vom Predigeramt" und "Vom Gebrauch des Sakraments" mit der Abendmahlsfrage. Hatte man in den Schwabacher und Marburger Artikeln[25)] eine Trennung von Wesen und Gebrauch des Sakraments vermieden, so werden diese beiden nunmehr in CA Art. X und XIII deutlich unterschieden[26)].

Die von Melanchthon entworfene Apologie vom Jahre 1531[27)] beschäftigt sich in den Artikeln X, XIII, XXII und XXIV ebenfalls mit dem Abendmahl. Hier taucht erstmals der vor allem von den Reformierten geforderte unräumliche Begriff "cum" auf. In dem maßgeblichen Art. X der Apologie heißt es: "Decimus articulus approbatus est, in quo confitemur nos sentire, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi

---

[24)] So Bizer, in: Bizer/Kreck, aaO., S. 24 f, der auf diesen Umstand auch das Zustandekommen der Marburger Einigungsformel mit Butzer und dessen Anhängern zurückführt

[25)] Das Marburger Religionsgespräch vom 1. bis 4. Oktober 1529 erfolgte auf Betreiben des Landgrafen Philipp von Hessen. Luther, Melanchthon, Zwingli, Oekolampad, Butzer und Hedio nahmen daran teil. In 14 Artikeln wurde Übereinstimmung gefunden; im Art. XV wurden dagegen Lehrdifferenzen in der Frage der Realpräsenz Christi im Abendmahl konstatiert. Die Einigungsformel von Osiander wurde von Zwingli abgelehnt; hierzu RGG^3, Band IV, Sp. 738

[26)] Zu Art. XXIV CA und der Verwerfung des römisch-katholischen Messopfergedankens vgl. Bizer/Kreck, aaO., S. 26 f

[27)] Sie stellt eine Erwiderung auf die römisch-katholische Confutatio dar und wurde im Jahre 1537 als Bekenntnisschrift anerkannt

et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt". Auch mit dem hier anzutreffenden "substantialiter" ist aber eine Gegenwart Christi contemplatione fidei eindeutig abgelehnt[28).

Die Schmalkaldischen Artikel vom Jahre 1537[29) stellen eine erneute Zusammenfassung der lutherischen Lehre dar[30). Hier findet sich im Abschnitt "Vom Sakrament des Altars" die Formulierung:"Vom Sakrament des Altars halten wir, daß Brot und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und Blut Christi und werde nicht allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen."Der Umstand, daß die ursprüngliche Formulierung "unter" Brot und Wein im weiteren Verlauf nicht beibehalten wurde, zwingt nach Ansicht von Bizer[31) zu der Annahme, daß es sich bei den Schmalkaldischen Artikeln nicht um eine bewußte Verschärfung des Wittenberger Konkordie, sondern vielmehr um ein Zugeständnis gegenüber Butzer handelt.

11.

Luthers Stellung zu einer Abendmahlskonkordie

Wie der bisherige Verlauf des heutigen Abendmahlsgesprächs zeigt, berufen sich Befürworter wie Gegner einer Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten auf die Wittenberger Konkordie. Es ist indessen fraglich, ob wir für unsere heutigen Fragen Antworten aus der damaligen Situation gewinnen können. Man darf nicht übersehen, daß

---

28) Melanchthon zieht ferner 1. Kor. 10, 16 als neue Beweisstelle heran; CR Melanchthon 2, 29 ff

29) Von Melanchthon aus Anlaß des auf Pfingsten 1537 nach Mantua geladenen Konzils verfaßt

30) Ferner Melanchthons "De potestate et primatu papae tractatus", CR Melanchthon 23, 721 ff

31) AaO., S. 37 f

die Wittenberger Konkordie für Luther zu einem wesentlichen Teil ein Instrument der Bekehrung der "anderen Seite" war. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß es ihm nicht auch um eine Beseitigung der vorhandenen Lehrdifferenzen ging. Aber Zugeständnisse machte er doch nur zugleich im Blick darauf, daß sich die Schweizer zur "rechten Lehre" bekehren lassen würden. Zwar war es im Marburger Religionsgespräch in den dort akzeptierten 14 Artikeln - mit Ausnahme in der Frage der Realpräsenz (Art. XV) - zu einer Einigung gekommen; gleichwohl weigerte sich Luther, Butzer die Übereinstimmung mit der rechten Lehre zu bestätigen[1]. Butzer war es, der auf eine Konkordie drängte. Zwar hatte sich Luther an die Marburger Artikel gehalten, dennoch stand er einer solchen Konkordie ablehnend gegenüber[2]. Er fand sich auch mit der im Jahre 1531 von Straßburg und den oberdeutschen Städten Konstanz, Memmingen und Lindau geschlossenen Confessio Tetrapolitana ab. In einer Vermahnung aus dem Jahre 1530 anerkennt er sogar ausdrücklich die Bedeutung des Abendmahls als Gedächtnis- und Bekenntnismahl. Zudem hat er Zweifel, ob es überhaupt erforderlich ist, so streng wie bisher an der Lehre von der manducatio impiorum[3] festzuhalten[4].

Obgleich Butzer mit der Formulierung "ori offeri ... tam impiorum quam piorum" Luther weit entgegen kam, war für diesen der Abschluß einer Konkordie aus Gewissensgründen nicht möglich. Luther stellt vielmehr eindeutig in Abrede, daß mit Butzer bereits eine Gemeinschaft in fide et sensu bestünde[5]. In der für Melanchthon[6] bestimmten Instruktion für die Verhand-

---

[1] Bericht von Osiander in WA 30, III, 150, 29 ff

[2] In WA 30, III, 170, 9 erinnert er jedoch daran, gegenseitig Liebe zu üben

[3] Althaus, aaO., S. 336 ff; WA 30, III, 119, 18

[4] WA BR 6, Nr. 1776; Grass, aaO., S. 132. Anders dagegen Luther in einem Brief an seinen Kurfürsten vom 16. Februar 1531, worin er erklärt, daß er Butzer nicht weiter nachgeben könne (WA BR 6, Nr. 1782, S. 38, 14 ff)

[5] In WA 30, III, 562, 5 ff fordert er sogar Landesverweis der Ketzer

[6] Melanchthon verstand sich hier als nuntius alienae sententiae; CR Me-

(Fortsetzung S. 58)

lungen des Jahres 1534[7] gestand er allenfalls ein "cum" der Realpräsenz Christi mit Brot und Wein zu. Gegen ein politisches Bündnis ähnlich dem Schmalkaldischen Bund vom Jahre 1531 hatte Luther hingegen nichts einzuwenden.

Die Verhandlungen wurden dem abschließenden Bericht zufolge mit der Feststellung beendet: "Haben also diese Wort, in Hand und Mund und dergleichen umgangen und allein die wahre Gegenwärtigkeit des Leibes Christi und den natürlichen Unterschied zwischen Brot und dem Leib Christi ausgedrückt"[8]. Im übrigen war es den Parteien gestattet, von dem Sakrament so zu reden, "als sie der Schrift nach für nützlich und besserlich achten mögen"[9].

Im Kasseler Gespräch des Jahres 1534 wurden die Fragen ausgeklammert, in denen man sich uneinig wußte. Man schloß die Verhandlungen mit einem kurzen Bericht, dessen Interpretation den Parteien überlassen wurde[10]. Die Frage der manducatio oralis sive impiorum blieb unbeantwortet, wobei Melanchthon zu erkennen gab, daß er für seine Person nicht mehr für sie eintreten wolle[11]. Butzer erklärte sich seinerseits bereit, die CA und Apologie anzuerkennen und nach ihr zu lehren[12]. Für Luther kam der Abschluß der Kasseler Verhandlungen allerdings nur einem "Waffenstillstand"[13], nicht schon einem beiderseitigen Friedensschluß gleich. Die Formulierung eines "zugleich", mit der man im Kasseler Gespräch die Realpräsens Christi

---

Fortsetzung der Fußnote 6) v. S. 57
lanchthon 2, 822 (Brief an Camerarius vom 10.1.1535). Zur Abendmahlslehre Melanchthons: R. Seeberg, Dogmengeschichte, Band II, 2, S. 446 ff

7) WA 38, 294 ff

8) E. Bizer, Martin Butzer und der Abendmahlsstreit, in: Archiv für Reformgeschichte, Jg. 35, 1938, S.203 ff, 226

9) Bizer, aaO., S. 226

10) Grass, aaO., S. 136

11) CR Melanchthon 2, 827

12) Hierauf legte Luther besonders großen Wert; WA 38, 300

13) Bizer, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreites im 16. Jahrhundert, 1962, S. 75 ff; 79

mit Brot und Wein umschrieb, deutet Luther in ein "in Brot und Wein" um[14].

Erst im Jahre 1535 war Luther unter dem Eindruck eines Sieges der Luther-Partei in Augsburg und einer offenbar mißverstandenen Predigt Butzers[15] geneigter, eine Konkordie mit diesem zu schließen[16]. Nach Erscheinen der Expositio fidei von Zwingli ließ diese Bereitschaft allerdings wieder nach[17]. Obwohl der von Luther gleich zu Beginn der Konkordienverhandlungen gestellten Forderung auf Anerkennung der manducatio oralis sive impiorum[18] von seiten Butzers nicht zugestimmt wurde, verstand Luther den Abschluß der Wittenberger Konkordie, die am 18. Januar 1537 in Straßburg angenommen wurde, als einen Sieg seiner Lehre[19]. Nach Ansicht von Grass[20] muß es indessen fraglich erscheinen, ob Luther mit seiner Abendmahlslehre tatsächlich durchgedrungen ist[21].

Butzer hat Luther gegenüber nur zugestanden, er habe die Gegenwart Christi "nicht alleweg so völlig ausgedrückt"[22]. Nach Abschluß der Wittenberger Konkordie hat Butzer dann in seinem neu aufgelegten Evangelienkommentar in diesem Punkt auch wesentliche Veränderungen vorgenommen. Andererseits wurde die in der Wittenberger Konkordie niedergelegte Lehre von der manducatio indignorum vor allem von den oberdeutschen Städten als ein dogmatisches Nachgeben Luthers aufgefaßt[23]. Butzer verstand seinerseits die manducatio oralis nur als zulässige forma loquendi[24].

---

[14] Grass, aaO., S. 137

[15] Grass, aaO., S. 137

[16] WA BR 7, Nr. 2211, 2212, 2251; Bizer, Studien S. 82 ff

[17] WA BR 7, Nr. 3022 (Brief des Kurfürsten Johann Friedrich an Luther vom 14.5.1536); Bizer, Studien, S. 94 ff

[18] Bizer, Studien, S. 99 f

[19] WA BR 10, Nr. 3885, 84 ff

[20] AaO., S. 139

[21] Zu den Verhandlungsberichten: Grass aaO., S. 139 Anm. 2

[22] Bizer, Studien, S. 100 ff

23)24) Siehe Seite 60

Luthers Konzessionsbereitschaft in der Frage der manducatio oralis sive impiorum wird man nach allem nicht damit erklären können, er habe die Unterschiede nicht genügend gesehen 25). Nachdem er mit dieser Lehre bestimmte dogmatische Absichten verfolgt hat, muß man hier von echten Zugeständnissen sprechen 26). Damit taucht sogleich die Frage auf, was Luther zu dieser Konzession bewogen hat. Sein Nachgeben in diesem bedeutsamen Punkte, der eine konsequente Fortführung seiner objektiven Sakramentslehre darstellt, führt nur noch eine weitere Inkongruenz in die lutherische Abendmahlslehre ein. Weiteren Schwierigkeiten entging man in den ebenfalls von Melanchthon verfaßten Artikeln mit dem Hinweis "ut ait Paulus", womit einem Vermittlungsvorschlag Bugenhagens entsprochen wurde 27).

Als Ergebnis der Wittenberger Konkordienverhandlungen 28) läßt sich hiernach eine Einigung auf das "cum" - mit "simul" interpretiert - und die gemeinsame Ablehnung der römisch-katholischen Transsubstantiationslehre feststellen. Man stimmt unter den Beteiligten auch darin überein, daß Christi Leib nur in der "Niessung" zugegen ist 29). Ferner bestand Einverstnändnis über das "nec pendere ex dignitate ministri aut sumentis" 30).

Fußnoten 23), 24) v. Seite 59

23) Zur Reaktion der oberdeutschen Städte auf die Konkordienverhandlungen vgl. Bizer, Studien, S. 131 ff

24) So der von Butzer und Capito verfaßte oberdeutsche Bericht

25) Grass, aaO., S. 143

26) Vgl. das Diktat Bugenhagens, in: Bizer, Studien, S. 114, Anm. 6

27) Hierzu: Bizer, Studien, S. 118 ff

28) Vgl. hierzu ferner RE 21, S. 383 ff

29) Damit Ablehnung der römisch-katholischen Sakramentsprozession

30) Bizer, Studien, S. 118

Butzer bekannte sich seinerseits nochmals ausdrücklich zu CA und Apologie[31].

Die heute häufig gestellte Frage, ob die Wittenberger Konkordie von den Beteiligten als Unionsbekenntnis verstanden wurde, wird man verneinen müssen[32]. Die Wittenberger Konkordie sollte ein "Rechtgläubigkeitsbekenntnis"[33] der Oberdeutschen sein, um ihnen die bis dahin versagte Kirchengemeinschaft mit Wittenberg zu gewähren. Möglicherweise ist die Konzessionsbereitschaft Luthers darauf zurückzuführen, daß er hoffte, auch mit den Schweizern eine solche Konkordie vereinbaren zu können. Dennoch wird man die Bedeutung der Wittenberger Konkordie nicht einfach mit diesem einschränkenden Hinweis beiseite schieben können[34]. Entscheidend ist, daß Luther einer abweichenden Formulierung von zuvor von ihm fest behaupteten Interpretationen zugestimmt hat. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß er nach neuerlicher Verschärfung der Auseinandersetzung mit den Schweizern[35] den Artikel vom Abendmahl in den Schmalkaldischen Artikeln des Jahres 1537 gegenüber der Wittenberger Konkordie im kontroverstheologischem Sinne verschärft hat[36]. Auch Butzer ist mit der Auslegung der Wittenberger Konkordie recht willkürlich verfahren. Er interpretiert nämlich die manducatio indignorum als Empfang der res sacramenti "in mente"[37]. Damit ist eine manducatio oralis im lutherischen Sinne ausgeschlossen. Die zunächst aufgegebene Polemik gegen die lutherische Ubiquitätslehre nimmt Butzer vom Jahre 1550 an wieder auf[38].

---

[31] WA BR 7, Nr. 3030, 26; Nr. 3031, 6

[32] So Grass, aaO., S. 147; Bizer, Martin Butzer und der Abendmahlsstreit, in: Archiv für Reformationsgeschichte, Jg. 36, S. 68 ff

[33] Grass, aaO., S. 147

[34] Daher meines Erachtens bedenklich: Grass, aaO., S. 150; Bizer, Studien, S. 127 f

[35] WA 40, 175, 6

[36] WA 50, 175, 6 (Luth.Bek.Schr., S. 450 f)

[37] Grass, aaO., S. 154; vgl. hierzu Bizer, Studien, S. 185 f

[38] Zum Ganzen: Bizer, Studien,S. 126 ff

Ohne die Motive Luthers[39] zu kennen, wird man doch davon ausgehen können, daß er immer noch genügend "Spielraum" für eine Verständigung mit Butzer sah[40]. Befremdlich ist dagegen der "missionarische Zug" mit dem beide Seiten die "Bekehrung" des anderen anstrebten, um jede Verständigungsbereitschaft sogleich als einen Sieg der eigenen Lehre zu feiern.

Für das vorliegende Thema bleibt als Ergebnis, daß Luther mit dem Abschluß der Wittenberger Konkordie einer Abendmahlsgemeinschaft zugestimmt hat[41]. Freilich treten auch hier Differenzen zwischen dem "jungen" und dem "alten" Luther zutage, wenn man sieht, wie Luther im weiteren Verlauf gegenüber Butzer und auch Melanchthon wieder skeptischer wird. Noch während er sich im Jahre 1544 von den Schweizern distanziert, hat er doch weiter an der Konkordie festgehalten. Für unser heutiges Abendmahlsgespräch stellt sich damit die Frage, ob man "lutherischer als Luther"[42] sein und starr an einem vermeintlich eindeutig fixierbaren lutherischen Abendmahlstyp festhalten will[43].

---

[39] Grass, aaO., S. 162, spricht von "seelsorgerlicher Geduld" und "pädagogischer Weisheit"

[40] Bei der manducatio indignorum genügte Luther das Zugeständnis Butzers, Leib und Blut Christi werde den Gottlosen vorgetragen

[41] Vgl. hierzu Bizer, Studien, S. 126, 127; ferner WA BR 10, Nr. 3885

[42] Bizer, Studien, S. 138

[43] Daher meines Erachtens unzutreffend: Grass, aaO., S. 165

12.

Luthers Verhältnis zu den Schweizern

Luther reagiert auf die ihm in Wittenberg von Butzer übergebene Confessio helvetica prior vom Jahre 1536[1] zunächst freundlich. In einem Brief an Butzer vom 6. Dezember 1537 zeigt er jedoch eine kritische Einstellung[2].

Obgleich die Schweizer[3] in der Confessio helvetica prior vom Jahre 1536 ausdrücklich einräumen, daß die Sakramente nicht nur leere Zeichen sind[4], fordert Luther noch von ihnen, die Wittenberger Artikel ausdrücklich anzunehmen. Hierauf verfaßten die Schweizer eine Deklaration über die reformierte Gnadenmittellehre, der Luther seinerseits zustimmt, obgleich darin die strenge Trennung von Wort, Geist und Zeichen aufrechterhalten bleibt. Man muß sich - wie Grass[5] zu Recht feststellt - angesichts dieser Tatsache fragen, warum Luther die Abendmahlslehre der Schweizer verwirft, nachdem er deren Gnadenmittellehre gebilligt hat[6]. Auf der Grundlage dieser von Luther gut geheißenen Gnadenmittellehre ist im weiteren Verlauf der Consensus Tigurinus entstanden.

---

1) Es unterschied sich allerdings der Luther übergebene lateinische Text vom deutschen

2) WA BR 8, Nr. 3193, 15 f; vgl. auch R. Hermann, Luthers Theologie, aaO., S. 192 ff

3) Der "dritte Kopf der verderblichen sakramentiererischen Sekte" war Kaspar von Schwenkfeld (1489 - 1561)

4) Confessio helvetica prior, 20 (21) (Ref.Bek.Schr., S. 106, 25 ff; 107, 34 ff)

5) AaO., S. 174

6) In WA BR 8, Nr. 3191, (Brief an die Schweizer Städte) findet Luther solch gewinnende Worte, daß die Schweizer annahmen, er habe ihre Lehre akzeptiert;) vgl. den Brief der Schweizer Geistlichen an Luther vom 12.1.1537, in: Luthers Briefwechsel (Enders) 11, Nr. 2495

13.

Luthers Stellung zur reformierten Gnadenmittellehre[1]

Luther hatte ursprünglich im Anschluß an Augustin äußerliches und innerliches Wort unterschieden[2]. Später lehrt er dagegen eine enge Verknüpfung des Geistes mit den äußerlichen Gnadenmitteln[3]. Er verweist den nach dem Heiligen Geist Suchenden und Fragenden an die äußeren Gnadenmittel[4]. Während aber diese für die Schweizer nur cooperatores, occasiones des Heiligen Geistes sind, stellt Luther den objektiven Charakter des Abendmahls als Heilstatsache zur Vermittlung der Glaubensgewissheit in den Mittelpunkt. Diese Gewißheit, die der Heilige Geist hervorrufen will, ist nur dann möglich, wenn er mit dem verbum visibile eng verknüpft ist. Damit stellt Luther seine Abendmahlslehre zugleich in einen über das Exegetische hinausreichenden systematischen Bezug[5].

Das Abendmahlsgespräch zwischen Luther und den Schweizern fand im Jahre 1539 ein Ende, nachdem ein Brief Bullingers vom 1. September 1538[6]

---

[1] Zum Folgenden: Seeberg, Dogmengeschichte, Band IV, 1, S. 376 ff; W. Maurer, Luther und die Schwärmer, Schriften des Augsbg. Bekenntnisses, Heft 6, 1952, S. 17 - 26; Sommerlath, 1952, S. 26 ff

[2] WA 2, 112, 35; 26, 506, 4 ff; 17, II, 460, 23

[3] Nach Ansicht von Grass, aaO., S. 177, steht Luther damit der thomistischen Sakramentsauffassung näher als der franziskanischen, wenn er sich auch naturgemäß von beiden durch die Ablehnung des ex opere operatum unterscheidet; Seeberg, aaO., Band IV, 1, S. 385 f; WA TR 2, Nr. 1745, S. 202, 21 ff

[4] WA 21, 535, 3 ff: "Wer könnte sonst erfahren oder gewiß werden, wo oder wie er den Heiligen Geist suchen oder treffen möchte?"; Maurer, aaO., S. 18 ff

[5] Luthers Sakramentauffassung ist somit nicht ausschließlich die Folge eines unbedingten Festhaltens am exegetischen "est"; anders Sommerlath, RGG^{3}, Band II, Sp. 26, gegen K. Barth

[6] WA BR 8, Nr. 3256

von Luther unbeantwortet blieb. Schließlich hatte auch Zürich den reformierten Schweizer Orten in einem Brief vom 28. September 1538 nahegelegt, weitere Konkordienverhandlungen zu unterlassen[7].
Im Jahre 1544[8] nimmt Luther dann wieder scharf gegen die Schweizer und ihre Abendmahlslehre Stellung. Noch in seiner letzten Predigt vom 15. Februar 1546 erwähnt er die Sakramentierer[9].

Rückblickend ist der Auseinandersetzung zwischen Luther und den Schweizern zu entnehmen, daß Luthers starkes Bemühen um eine Konkordie denjenigen Recht gibt, die heute die Ansicht vertreten, eine abweichende Abendmahlsauffassung hindere nicht Abendmahlsgemeinschaft[10].
Zu Recht weist Grass[11] darauf hin, daß man den Differenzen in der Gnadenmittellehre im Hinblick auf Luthers eigene Stellung[12] keine kirchentrennende Bedeutung zulegen darf[13].

---

7) Nach Ansicht von Bizer, Archiv für Reformationsgeschichte, Jg. 36, S. 250 f, ist die Konkordie letzlich in Zürich gescheitert; id., Studien, S. 131 ff, 146 ff; einschränkend dagegen Grass, aaO, S. 190

8) WA 54, 154, 26 ff; WA 54, 427 XXVII (Löwener Thesen vom Jahre 1545)

9) WA 51, 188, 13 ff; 189, 39 f; Grass, aaO., S. 190

10) Grass, aaO., S. 192

11) AaO., S. 187

12) WA BR 8, Nr. 3191

13) Allerdings schränkt Luther selbst seine Haltung später in WA 54, 143, 9 ff; 144, 16 ff; 154, 3 ff wieder ein

§ 2

Die Abendmahlslehre Calvins

1.

Calvins Stellung zu Luther

Eine persönliche Begegnung Luthers und Calvins hat nie stattgefunden. Auch sind beide nicht in direktem brieflichen Kontakt miteinander gestanden[1]. Wie ein Schreiben Luthers an Butzer vom 14. Oktober 1539[2] zeigt, hat jener Calvin gegenüber zunächst eine freundliche und wohlwollende Haltung eingenommen[3]. Calvin selbst stand allerdings Melanchthon, dessen Schülern Cruciger und Veit Dietrich näher als Luther.

Luthers Beurteilung der Abendmahlslehre Calvins läßt sich nicht eindeutig klären[4]. Calvin hat seinerseits die Schmalkaldischen Artikel abgelehnt[5]. Mit der CA Variata[6] Melanchthons und dem eine calvinische Deutung zulassenden "cum" war er dagegen einverstanden[7]. Nicht völlig geklärt ist die Haltung Calvins zur Wittenberger Konkordie, die er schon deshalb nicht selbst mitunterzeichnen konnte, weil er erst im

---

[1] Ein Brief Calvins an Luther, den jener Melanchthon übergeben hatte, war von diesem nicht an Luther ausgehändigt worden; CR Calv. 12, 6, Nr. 606

[2] WA BR Nr. 3394

[3] Einschränkend später in WA TR 5, Nr. 5303; Nr. 6050

[4] Grass, aaO., S. 195

[5] CR Calv. 9, 152

[6] Die CA Variata vom Jahre 1540 war noch im Jahre 1561 auf dem Naumburger Fürstentag als Nebenform der CA akzeptiert worden. Danach änderte sich jedoch die Einstellung der Lutheraner zur CA Variata; RE 13, S. 660 ff

[7] RE 3, S. 679, 51 ff; CR Calv. 9, 19, 9

Herbst des Jahres 1538 in Straßburg eingetroffen ist[8]. Offenbar hat Calvin die Konkordie ohne eine förmliche Annahme akzeptiert[9], nachdem er zuvor "die Hauptsache selbst Luther entgegen wesentlich modifiziert hatte". Calvin mißbilligt hier vor allem die Lehre von der manducatio oralis sive impiorum und die lutherische Ubiquitätslehre[10].

In CR Calv. 9, 841 heißt Calvin die Wittenberger Konkordie ausdrücklich gut, nachdem er unter dem Einfluß Butzers während seiner Straßburger Zeit eine positive Einstellung zu Luther gewonnen hatte[11]. Seinerseits verlangt er aber von Luther die Anerkennung der Confessio[12]. Der Bruch zwischen Calvin und den Lutheranern vollzieht sich erst mit den Abschluß des Consensus Tigurinus. Noch nach Erscheinen der Institutio im Jahre 1559 hatte sich Calvin energisch gegenüber dem Vorwurf verwahrt, er wolle dadurch den Abendmahlsstreit wieder neu beleben.

In der Auseinandersetzung Luthers mit den Schweizern war es Calvin, der immer wieder auf Luthers Persönlichkeit hingewiesen hat, wenn er auch dessen Heftigkeit und "Tyrannis"[13] tadelt[14]. Eine besondere vocatio Luthers[15] lehnt er ab.

---

[8] Hierzu: Grass, aaO., S. 201 ff; Bizer, Studien, S. 245

[9] So Grass, aaO., S. 197

[10] Für Calvins Einstellung zu Luther und zur Wittenberger Konkordie ist wichtig: CR Calv. 10, 137 ff; bezeichnend ist hier die Ablehnung des Prestigedenkens Luthers durch Calvin

[11] CR Calv. 10, 344 ff, Nr. 171; Grass, aaO., S. 200

[12] CR Calv. 10, 346, Nr. 171

[13] CR Calv. 12, Sp. 99

[14] CR Calv. 9, Sp. 52; 12, Sp. 98 f

[15] Vgl. hierzu K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, 1928, Band III, S. 312 f

2.

Calvins Stellung zu Zwingli

Calvin nahm in der Auseinandersetzung zwischen Luther und Zwingli über die Abendmahlsfrage eine deutlich sichtbare Zwischenstellung ein[1]. Mit Luther weiß er sich einig in der Ablehnung der zwinglianischen Auffassung von den "nudas et inanes figuras"[2]. In einem Schreiben an den Zwinglianer Zebedee aus dem Jahre 1539[3] mißbilligt er ausdrücklich Zwinglis Lehre vom "usus sacramentorum" und gibt Luthers Auffassung den Vorzug[4]. Sowohl die Marburger Artikel als auch den zwischen Calvin, Farel und Bullinger im Jahre 1549 geschlossenen Consensus Tigurinus sieht er als "dimidia conciliatio" an[5]. Der Briefwechsel Calvins mit Bullinger zeigt deutlich, welche Differenzen im einzelnen noch bestanden[6].

Calvin und Zwingli haben die lutherische Ubiquitätslehre übereinstimmend abgelehnt. Für sie "ist" Christus nach seinem räumlich umschriebenen Leib ad dexteram Dei und damit "locorum intervallo a nobis distare"[7]. Beide wissen sich ferner darin einig, daß zwischen Zeichen und Sache keine unio, sondern vielmehr distinctio besteht. Man wirft Luther vor, er sei mit seiner Lehre der Realpräsenz Christi in Brot und Wein über die "legitime" Sicherung der Sakramente hinausgegangen. Eine solche Verdinglichung der Heilsgabe entsprechend der lutherischen Lehre stehe im Widerspruch zum ersten und zweiten Gebot[8).]

---

[1] Die calvinische Abendmahlslehre ist ausführlich wiedergegeben in: Petit traité de la sainte cène aus dem Jahre 1541. Andererseits rügt H. Asmussen, Abendmahlsgemeinschaft?, Beiheft zur Ev.Theol. 1937, S. 14, die "naive Gleichsetzung von Zwinglianern und Calvinisten" durch Luther

[2] CR Calv. 9, 51; der luth. Ubiquitätslehre stellt Zwingli seine Alloiosislehre entgegen, wobei er sich auf Erasmus beruft

[3] CR Calv. 10, 346

[4] CR Calv. 11, 29 f; 12, 98 f

[5] CR Calv. 9, 92; Seeberg, aaO., Band IV, 2, S. 645 ff; W. Niesel, Calvins Lehre vom Abendmahl, 1930, S. 54, Anm. 1

[6] Seeberg, aaO.

[7] Grass, aaO., S. 208

Andererseits unterscheiden sich Calvin und Zwingli in ihrer Gnadenmittellehre[9)]. Calvin versteht die Sakramente als instrumenta gratiae; demgegenüber betont Bullinger im zwinglianischen Sinne, daß Gottes Gnade nicht durch Zeiten, sondern allein durch den Heiligen Geist und den Glauben gewirkt und vermittelt werde[10)]. Während aber Calvin die Taufe ein testimonium ablationis nennt[11)], hebt er andererseits den instrumentalen Charakter des Abendmahls hervor. "Spiritus auctor est, sacramentum vero instrumentum quo utitur"[12)].

Der Abschluß des Consensus Tigurinus geht im wesentlichen auf Calvin zurück, dessen zwanzig Artikel über die Sakramente aus dem Jahre 1549 die Grundlage des Consensus bilden[13)]. Bullinger stand einem solchen Konsens zunächst skeptisch gegenüber, schloß sich später jedoch Farel und Calvin an. Calvin selbst hat den Consensus Tigurinus im Westphalschen Streit nachdrücklich verteidigt[14)].

---

8) Fragen 93, 95, 98 Heidelberger Katechismus

9) CR Calv. 7, 699 (These XXIII Bullingers); 12, 715 f, 716, 728, Nr. 1031

10) CR Calv. 7, 695 (These VII Bullingers)

11) CR Calv. 7, 696 (These XI Bullingers)

12) CR Calv. 7, 702 (Calvini Responsio - Ad II); ähnlich Bullinger, (Annotata ad Calvini animadversiones) CR Calv. 7, 709 ff

13) Der Consensus Tigurinus enthält 26 Artikel; C.B. Hundeshagen, Die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche, 1842, S. 249 ff

14) CR Calv. 9, 51 ff; Grass, aaO., S. 212

Grundlegend unterscheiden sich Luther und Calvin in der Frage des modus manducationis sive praesentiae[15]. Indessen liegt dieser Unterscheidung bereits eine wesentliche Differenzierung in der Deutung der Sakramente als Gnadenmittel zugrunde, die für Calvin nicht causae instrumentales sind. Nach seiner Auffassung wirkt allein der Heilige Geist den Glauben. Diese Wirkung wird durch die Sakramente[16] vermittelt.

Nicht eine Realpräsenz Christi in Brot und Wein ist Ursache unserer Glaubensgewissheit, sondern Christi Kreuzestod ist der Ort an dem diese Heilsgabe für uns erworben wurde. Während die Reformierten Geist im Gegensatz zum Fleisch im Sinne der Leiblichkeit begreifen, steht der Geist für Luther im Gegensatz zum Fleisch im Sinne der Sündlichkeit. Das leibliche Essen ist daher selbst "geistliches" Essen, wenn es im Glauben geschieht[17].

Der systematische Bezug der calvinischen Sakramentslehre gibt dieser eine größere dogmatische Geschlossenheit, während Luther die Spannungen zwischen seinem primär exegetischen und zusätzlich christologisch begründeten Abendmahlsverständnis nie voll auszugleichen vermochte[18].

Die grundsätzlichen dogmatischen Aussagen Calvins von der distinctio, sed non separatio[19] führt zu einer Trennung von res und signum, von

---

[15] CR Calv. 9, 74; De vera participatione carnis et sanguinis Christi, CR Calv. 9, 519

[16] Mt. 28, 19 f

[17] Althaus, aaO., S. 33; Zwinglis Abendmahlsverständnis hatte sich gegen die lutherische Lehre auf der Berner Disputation vom 6. - 26. Januar 1528 durchgesetzt; R. Stupperich, Geschichte der Reformation, 1967, S. 136

[18] Grass, aaO., S. 213

[19] W. Niesel, Die Theologie Calvins, 1957, S. 246 f; vgl. auch P. Jacobs, Wort und Abendmahl im reformierten Bekenntnis, in: Wort und Abendmahl, Beiheft zur ÖRsch, Nr. 5, S. 50 ff

Siegel[20] und res signata.

Sie ist die Grundlage der Scheidung von Wort und Geist, einer distinctio des circumskriptiven Seins Christi als Gottesmensch im Himmel und seiner transskriptiven Gegenwart als ad dexteram Dei erhobener Gottessohn. Calvin wirft von dieser dogmatischen Ausgangsposition her Luther vor, er verwische den Gegensatz von Irdischem und Himmlischem in seiner Gnadenmittellehre, von Christi Natur als Gottessohn und Gottesmensch in seiner Christologie. Während Luther eine Konsubstantiation Christi mit Brot und Wein für nichts Unwürdiges hält, wenn er gerade zur Stärkung der Gläubigen die Gewissheit in der manducatio oralis sive impiorum lehrt, so widerspricht diese "Verobjektivierung" Christi völlig der calvinischen Lehre, wonach Christus nicht als Ding, sondern nur im Glauben empfangen werden kann.

3.

Das Verhältnis von Wort und Geist bei Calvin

Die distinctio von Wort und Geist zeigt sich vor allem auch im Bereich ihrer Wirkung[1]. Ist nämlich das Wort magister exterior, so wirkt der Geist innerlich[2]. Das Wort kann nur durch den Heiligen Geist seine Effektivität entfalten[3]. Calvin unterscheidet folglich zwischen einer äußeren

---

[20] Calvin bezieht sich im wesentlichen auf Joh. 6. Auch 1. Kor. 10, 1 ff ist ihm ein Beweis für die Kontinuität von alttestamentlichem und neutestamentlichem Sakramentsbegriff und damit für die Scheidung von res und signum. So: CR Calv. 45, 708, 9 ff. Vgl. hierzu W. Kreck, Die reformierte Abendmahlslehre angesichts der heutigen exegetischen Situation, Ev. Theol. 1954, S. 193 ff; Fr. Wendel, Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie 1968

[1] CR Zwingli 5, 584 ff ("Amica exegesis ... ad Martinum Lutherum")

[2] Mt. 28, 19 f; 1. Petr. 1, 22 f

[3] OS 3, 262, 35 ff; 264, 7 ff; OS 4, 5, 14 ff

Handlung, einem "Sehakt"[4)], einem "Nährakt"[5)], sowie einem inneren Vorgang, dem "Vergewisserungsakt"[6)]. Da Brot und Wein nicht causae instrumentales sind, die Heilsgabe vielmehr nur durch Christi Kreuzestod erworben wird[7)], ist für Calvin nur der innere Vorgang - der "Vergewisserungsakt" - von Bedeutung. Hier ist der Glaube Voraussetzung für den Erwerb der Heilsgabe[8)].

Für Luther steht der Mensch demgegenüber als Christ in einer anderen existentiellen Situation. Während Calvin den Gläubigen auf die - unsichtbare - Wirkung des Heiligen Geistes verweist[9)], lehrt Luther die Identifikation von Wort und Geist, die Gebundenheit des sich offenbarenden Herrn an das Evangelium und damit an seine Zusage der Realpräsenz in den Sakramenten[10)]. Gründet sich für Luther die Heilsgewissheit auf die Objekte von Brot und Wein und damit auf die "Tatsache" der Realpräsenz Christi, so ist für Calvin Christus nur im Glauben und der Wirkung des Heiligen Geistes realpräsent.

Die Trennung von Wort und Geist beiCalvin nimmt dem Wort nach lutherischem Sakramentsverständnis die efficacitas. Sie wird hiernach erst durch den Heiligen Geist vermittelt[11)]. Für Luther ist diese illuminatio mediata aber gerade ein "Beweiszeichen" für die Freiheit der göttlichen Offenbarung.

---

4) Frage 75 des Heidelberger Katechismus: "So gewiß ich mit den Augen sehe, daß Brot des Herrn mir gebrochen und der Kelch mir mitgeteilt wird"

5) "... als ich aus der Hand des Dieners empfange und leiblich genieße das Brot und den Kelch des Herrn ..."

6) Kreck, in: Bizer/Kreck, aaO., S. 46 ff

7) Frage 72 des Heidelberger Katechismus

8) Hierzu Gutachten der Heidelberger theologischen Fakultät vom 22.6. 1953 betr. Bekenntnisstand der Landeskirche Badens

9) CR Calv. (Institutio 1536) 1, 102, 10 f; Fragen 75, 79 des Heidelberger Katechismus

10) FC SD, XI, 76 ff (Luth.Bek.Schr., S. 1085)

11) Nach Ansicht von Grass, aaO., S. 215, ist damit die Gefahr einer Abwertung der Bedeutung des Wortes gegeben

"Spiritus illuminiatione, nulla intercedente praedicatione, vera sui cognitione donavit". Calvin sieht somit die Bedeutung der arcana operatio Spiritus in einem Offenbar werden Gottes in den Sakramenten, während für Luther die Gegebenheit des Wortes und des Sakramentes ein Zeichen göttlichen Offenbar sein, ist[12].

Die grundlegende Unterscheidung im Sakramentsverständnis zwischen Luther und Calvin ist bei diesem vor allem durch seine Prädestinationslehre bedingt. Für Luther ist die Relation von Prädestination, Heilsgewissheit und Gnadenmittel gerade umgekehrt, wenn er jene von der durch die Gnadenmittel vermittelten Gnadenzusage abhängig macht[13].

Auch Calvin, der diesen Ausgangspunkt nachdrücklich verteidigt hat, verkennt nicht die Bedeutung der Gnadenmittel für die frommen Seelen[14]. Im Gegensatz zu Luthers Lehre von der manducatio oralis sive impiorum wirken die Sakramente für ihn jedoch nur durch die besondere Gabe des Heiligen Geistes.

Unsere Gliedschaft am Leibe Christi verschafft uns nach der calvinischen Auffassung die Gewissheit unserer Erwählung[15]. Diese Erwählung[16] durch den Heiligen Geist, den magister interior, kann als Heilsgewissheit - als electionis testimonium - nur innerlich erfahren werden[17]. Der nach seiner Erwählung Fragende[18] wird somit auf seine vocatio interna verwiesen, was dann möglicherweise zu weiteren Zweifeln an seiner Berufung führt. So glauben die Unfrommen[19] an ihre Berufung[20], während die Frommen diese Erwählung bezweifeln[21]. Dieser inneren Unsicherheit begegnet Calvin mit dem Hinweis auf Gal. 4, 6, wonach nur die Erwählten jene vom Geist gewirkte Zuversicht besitzen. Die Empfindung der Verworfenen ist hingegen nur die einer vermeintlichen Gnadenwirkung[22].

---

[12] Grass, aaO., S. 217

[13] Grass, aaO., S. 217

[14] CR Calv. 9, 118 f

[15] OS 4, 416, 9 ff

[16] Art. XVI, Consensus Tigurinus (Ref.Bek.Schr., S. 161); OS 4, 416, 3 ff: "Christus ergo speculum est in quo electionem nostram contemplari convenit, et sine fraude licet"

[17] OS 4, 379, 3 f; 412, 15 ff, 31 f

[18] Es ist die Gnadenzusage des Deus revelatus, nicht des Deus absconditus

Hier zeigt sich ein prinzipieller Unterschied zwischen Luther und Calvin. Während die guten Werke für Luther allenfalls eine zusätzliche Bestätigung der Heilsgewissheit sind[23], führt der calvinische syllogismus practicus[24] dazu, allein eine innere Glaubensempfindung als Zeichen der uns gegebenen Heilsgewißheit zu verstehen. Bereits hier zeigen sich Ansätze der später eingetretenen Entwicklung, die auf reformierter Seite zu einer starken Akzentuierung der "guten Werke" führt[25].

Der calvinische Grundsatz der distinctio, sed non separatio[26] tritt daneben besonders in der allgemeinen - pneumatologisch bestimmen - Sakraments- und Tauflehre in Erscheinung. Beide sind durch die Unaufhebbarkeit der Distanz zwischen himmlischem Christus und sündiger Menschheit charakterisiert. Diese Kluft kann nur durch Vermittlung des Heiligen Geistes, durch dessen arcana operatio überbrückt, aber nicht völlig aufgehoben werden.

---

19) Ursin unterscheidet zwischen Unwürdigen und Gottlosen; ferner Fragen 21, 61, 65 des Heidelberger Katechismus

20) "Simile fere sensu"

21) OS 4, 21, 4 ff

22) "... ne in externo signo nimis haereamus"; OS 5, 274, 4 f

23) Apol. Art. IV, 275 (Luth.Bek.Schr., S. 214)

24) Calvin spricht hierüber nur in CR Calv. (Institutio 1559) 2, 576 ff Nr. 18, 19; Frage 86 des Heidelberger Katechismus

25) Zur Kritik von Calvins Prädestinationslehre: K. Barth, KD II, 2. S. 71 ff, 368 ff; anders Niesel, aaO, S. 161 ff

26) Vgl. hierzu ferner OS 3, 82, 13 ff unter Hinweis auf Jes. 59, 21

Auch in seiner Tauflehre unterscheidet Calvin streng zwischen dem inneren Handeln Gottes und der äußeren Taufhandlung des Pfarrers 27). Aber diese Trennung ist eben distinctio, nicht separatio 28). Damit setzen sich sowohl Luther als auch Calvin bewußt von der römisch-katholischen Lehre des ex opere operatum ab; Luther durch sein Wortverständnis, Calvin durch seine Lehre von der arcana operatio Spiritus.

Die Warnung vor zu starker Beonung der äußeren Sakramentshandlung, des äußeren Zeichens, begründet Calvin mit dem Hinweis auf Augustin 29). In der lutherischen Sakramentsauffassung sieht er die Gefahr gegeben, daß die signa externa selbst als Heilsursache angesehen werden könnten. Der lutherischen Objektivität des Sakraments stellt er daher die Begegnung mit Christus im Heiligen Geist gegenüber 30). Der Kommunikant muß sich nach calvinischem Verständnis über die Zeichen hinweg zu Christus erheben 31), um sich dort mit ihm zu verbinden 32). Christus ist im Abendmahl somit deutlich vom äußeren Zeichen 33) distanziert, indem an seiner Gegenwart im Himmel "certo loco" festgehalten wird 34).

---

27) OS 5, 275, 26 ff

28) OS 5, 295, 9 ff

29) OS 5, 274, 1 ff

30) Gottschalk, aaO., S. 53: "Wasser, Brot und Wein bieten uns nicht Christus selbst an. Aber Zeichen und bezeichnete Sachen werden durch das Versprechen Gottes unzweifelhaft verbunden, so daß alle, die im Glauben die Zeichen empfangen, auch Christus mit seinem Glauben empfangen"; Consensus Tigurinus Art. IX und X (Ref.Bek.Schr., S. 161)

31) OS 5, 286, 30 ff

32) In OS 5, 286, 32 f heißt es: "... ut uni Christo mentes nostras devinciat"

33) Gottschalk, aaO., S. 55: "Brot und Wein sind qualifizierte Zeichen für das Bundeshandeln Gottes mit uns."

34) CR Calv. 9, 161 ff; vgl. andererseits die Betonung des eschatologischen Aspekts bei Niesel, aaO., S. 81; ferner Grass, aaO., S. 227

Die signa externa sind für Calvin nicht "nudas et inanes figuras"[35] im Sinne Zwinglis, sondern der von Gott verordnete Weg[36] des sursum corda. Sie sind media externa der Kondeszenz zu Gott[37]. Für die Schwärmer haben Brot und Wein dagegen keine Bedeutung, da die himmlischen Güter auch ohne diese Zeichen erworben werden können. Diese der Kondeszenz, dem sursum corda vorausgehende Kondeszendenz Christi ereignet sich für Calvin im äußeren Symbol und im Wirken des Heiligen Geistes[38]. Die Begegnung mit Christus im sacrum panem ist - aber in deutlichem Gegensatz zu Luther - keine objektive, äußerliche, sondern eine rein innerliche und vorläufige.

In der manducatio werden die Elemente dargeboten. Der allen Menschen gereichte Christus wird aber nur von den "electi" auch wirklich empfangen; die Unwürdigen sind "rei oblati corporis non recepti"[39]. Sie sind wie der Felsen, auf den der Regen herabfällt, ohne in ihn eindringen zu können[40]. Damit trennt Calvin actio sacramentalis und actio spiritus. Beide actiones, von Calvin mit "similiter"[41] interpretiert, verlaufen nicht gleichzeitig, sondern parallel. Gerade dies zerstört aber nach lutherischer Auffassung die Objektivität des Sakraments. Auch für Calvin sind die Gottlosen dem Heiligen Geist im dargebotenen Zeichen ausgesetzt. Während die Unwürdigen nach der Abendmahlslehre Luthers das Sakrament aber - wenn auch zum Gericht - empfangen, können nach calvinischem Abendmahlsverständnis nur die Würdigen der Heilswirkung des Heiligen Geistes gewiss sein[42].

---

35) CR Calv. 9, 51

36) Grass, aaO., S. 229

37) CR Calv. 9, 84; OS 5, 386, 15

38) OS 5, 375, 36 ff

39) CR Calv. 9, 483

40) OS 5, 394, 1 ff; 398, 8 ff

41) CR Calv. 7, 704; Grass, aaO., S. 237

42) Nach Ansicht von Grass, aaO., S. 233, fällt damit der Einwand Calvins gegen Luthers Lehre von der manducatio impiorum auf diesen zurück

Christus wird uns nach reformierter Abendmahlslehre nicht mit seinem verklärten Leib[43], sondern als der Gekreuzigte gegeben[44]. Andererseits ist diese Unterscheidung für Luther nicht wesentlich, da Christi Leib - ob diffinitiv oder repletiv - nach jeder seiner Naturen derselbe ist[45]. Lutherisch ist in dem "est" der Einsetzungsberichte die Gemeinschaft mit dem Herrn bereits vor dem Glauben gegeben. Für Calvin ereignet sie sich dagegen erst durch den Glauben[46].

4.

Der modus manducationis

Die distinctio zwischen Darbietung und Empfangen des Leibes Christi drückt sich für Calvin weiterhin darin aus, daß die manducatio corporis Christi die Frucht des durch den Heiligen Geist gewirkten Glaubens ist[1]. Die manducatio wird somit nicht mit der fides identifiziert. Sie ist vielmehr die Folge des Glaubens[2]. "Sed hic tria observare operae pretium est: ne perperam res spiritualis cum signo misceatur: deinde, ne quaeratur in terra Christus, vel sub terrenis elementis: tertio, ne fingatur alia manducatio, quam quae arcana Spiritus virtute Christi vitam nobis inspirat, quod ipsum non nisi sola fide consequimur".[2a]

---

[43] So Luther, in: WA 6, 510, 7; 23, 175, 32; Grass, aaO., S. 235

[44] CR Calv. 9, 163; OS 5, 343, 13 f

[45] WA 23, 175, 32; für Grass, aaO., S. 235, ist die Kreuzigugng ein einmaliges Faktum der Vergangenheit

[46] Dem lutherischen "est" steht damit das reformierte "fit" gegenüber

[1] CR Calv. 9, 75 oben

[2] CR Calv. 9, 74, 75: "Atqui ubique resonant scripta mea, differre manducationem a fide quia sit fidei effectus"; vgl. auch den Brief Calvins an Bullinger vom 27.12.1562, zitiert bei M. Thurian, Eucharistie, S. 252 f

[2a] CR Calv. 45, 708, 9 ff

Der modus percipiendae gratiae läßt sich wie folgt umschreiben: "Die Gemeinschaft mit Christus wird durch das Evangelium angeboten, durch den Geist und den von ihm gewirkten Glauben wird die Verbindung hergestellt, durch ihn findet das Eingepflanztwerden in Christi mystischen Leib statt, woraus die Teilhabe an den Gütern und Gaben Christi fließt[3)]".

Die im Glauben erworbene unio mit dem erhöhten Herrn, die communicatio[4)] mit Christus, ist für Calvin vere, realiter substantialiter, essentialiter, corporaliter gegeben[5)]. Calvin bedient sich durchaus realistischer Ausdrücke, wenn er das substantialiter auch nicht im Sinne einer manducatio oralis versteht. Als forma loquendi hat er jedoch nichts dagegen einzuwenden[6)].

5.

Der Substanzbegriff bei Calvin

Calvin interpretiert den Substanzbegriff[1)] im wesentlichen als Substanz im biblischen Sinne. Eine philosophische Deutung dieses Begriffs, wie sie sich bei Lutheranern und Katholiken findet, lehnt er ab. Nach reformiertem Verständnis erwerben die Gläubigen nicht die Substanz Christi mittels der manducatio oralis, sondern etwas aus dieser Substanz, aus der Wesenheit Christi, von Calvin auch abstractum aliquid genannt[1a)]. So ist Christi Fleisch für Calvin der Sonne vergleichbar, deren Strahlen wir von ferne

---

[3)] Grass, aaO., S. 245

[4)] Unter Berufung auf Irenäus; CR Calv. 9, 493

[5)] CR Calv. 9, 73

[6)] Kreck, Ev.Theol. 1954, S. 199, 107 ff

[1)] Calvin, Petit traité de la sainte cène, S. 112 ff; hierzu: M. Thurian, Eucharistie, S. 244 ff mit weiterer Literaturangabe; H. Gollwitzer, Coena Domini, S. 120 ff

[1a)] OS 5, 391, 15 ff; Cr Calv. 9, 522; W. Niesel, Calvins Lehre vom Abendmahl, 1935, S. 50, Anm. 103

empfangen[2], gleichsam ein Kanal, durch den das zu uns herabfließt, was Christus selbst ist und hat[3]. An anderer Stelle greift Calvin zu dem Bild, wonach diese vis (vigor carnis, virtus) Christi der Wurzel eines Baumes gleicht, von der her alle Äste gespeist werden[4].

Es liegt nahe, daß Calvin von katholischer und lutherischer Seite vorgehalten wurde, er lehre überhaupt keinen "Empfang" von Leib und Blut Christi. Calvin hat sich zwar hiergegen verwahrt[5], gleichwohl aber die durch das Sakrament mit Christus gewirkte unio als unio mystica der Einwohnung Christi mit seinem Heiligen Geist in unseren Herzen eben doch grundlegend anders als Katholiken und Lutheraner verstanden. Da für Calvin eine Begegnung mit Christus sowohl mit seiner geistigen als auch mit seiner menschlichen Natur[6] nur im Himmel stattfindet, nicht aber in den Sakramenten, die nur Vermittler dieser Begegnung mit Christus sind, ist für ihn das Problem, auf welche Weise sich Christus in den Elementen unter den Bedingungen von Zeit und Raum bindet, überhaupt nicht gegeben. Die mit Christus durch die Sakramente als media externa gewirkte unio ist kein ontologisches Band im Sinne des lutherischen Abendmahlsverständnisses[7].

Unter Substanz kann daher nach calvinischer Lehre nur der im Himmel befindliche Christus nach seiner menschlichen Natur verstanden werden[8].

---

2) CR Calv. 9, 33

3) OS 5, 355, 22 ff

4) CR Calv. 9, 519; Grass, aaO., S. 250

5) CR Calv. 9, 478

6) Grass, aaO., S. 259: "Das personale Element der Begegnung mit Christus hat Calvin besser als Luther gesehen, der die ontologisch dingliche Seite zu stark beonte". Zum Vorwurf von Nebe, Calvin lehre einen "pneumatologischen Monarchianismus" und zum Problem der Spiritualpräsenz vgl. Kimme, der Inhalt der Arnoldshainer Abendmahlsthesen, 1960, S. 124 ff; Gottschalk, aaO., S. 123 f

7) Hierzu: Schilling, aaO., S. 20 ff

8) Niesel, aaO., S. 50 ff

Aber die durch die Sakramente gewirkte unio mystica[9] mit dem erhobenen Herrn ist als "communion personelle" eine unio des Wachsens, damit dynamisch-funktional, und keine statische Beziehung im lutherischen Sinne. Hier knüpft auch Cullberg an, wenn er von einer durch die Sakramente gewirkten "Ich-Du-Beziehung" spricht. In dem "Ort" und dem "Wie" der Begegnung mit Christus liegen somit die wirklichenDifferenzen zwischen reformierter und lutherischer Abendmahlslehre[10].

6.

Die christologischen Argumente Calvins

Calvins Zwei-Naturenlehre[1] liegt die Auffassung von den dreifachen genera zugrunde[2]. Calvin unterscheidet hiernach zwischen dem genus idiomaticum, dem genus apotelesmaticum und dem genus auchematicum (majestaticum). Grundlegend setzt sich Calvin im Verständnis des genus majestaticum von der Lehre Luthers ab[3]. Unter Hinweis auf Joh. 5, 17; 8, 58; 17, 5; 1. Kor. 2, 8; Kol. 1, 15 formuliert Calvin: "Gott hat gewiß kein Blut, er ist gewiß nicht leidensfähig, er wird nicht mit Händen betastet. Aber Christus, der je wahrer Gott und wahrer Mensch war, hat am Kreuze sein Blut für uns vergossen, und deshalb wird das, was er nach seiner menschlichen

---

[9] Hierzu von katholischer Seite: Odo Casel, der den christlichen Kult bewußt in die Nachfolge der heidnischen Mysterienreligionen stellt; ferner O. Koch, Gegenwart oder Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl?, 1965

[10] Grass, aaO., S. 258; Althaus, aaO., S. 333, nach dessen Ansicht der elementare Unterschied zwischen Lutheranern und Reformierten in dem unterschiedlichen Verständnis von Fleisch und Geist Christi liegt

[1] RE 4, S. 254 ff

[2] Vgl. hierzu Grass, aaO., S. 259 ff

[3] Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, Band 4, 1927, S. 95; Schmid, aaO., S. 227 ff

Natur vollbracht hat, zugleich auch von der göttlichen Natur ausgesagt, gewiß uneigentlich, aber wahrhaftig nicht ohne Grund"[4].

Hiermit wendet sich Calvin - unter Bezug auf Augustin und die Scholastiker -[5] gegen die lutherische Ubiquitätslehre[6]. Es kann nur eine Multilokation des totus Christus nicht aber auch eine Allgegenwart seiner menschlichen Natur nach geben[7].

Die Bindung des circumskriptiven Seins[8] der menschlichen Natur[9] Christi[10] ist nach calvinischem Verständnis in Gottes eigengewollter Schöpferordnung[11] gegeben. Für uns darf daher nicht entscheidend sein, was Gott kann, sondern was er will[12]. Dieser Wille Gottes ging aber dahin, seinen Sohn den Bedingungen irdischer Existenz zu unterwerfen.

Für Luther folgt aus den Einsetzungsworten, daß Gott Christus über die Bedingungen von Zeit und Raum hinaus gehoben hat. Demgegenüber hat nach calvinischem Verständnis auch der erhöhte Christus forma und facies des irdischen nicht abgelegt[13]. Auch im Sakrament ist es daher nicht möglich, das eschatologische "noch nicht" zu durchbrechen[14].

---

[4] CR Calv. (Institutio 1559) 2, 353 ff (dtsch. Übersetzung nach E.F.K. Müller, Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion, Band 2, 1936, S. 538); OS 3, 460, 15 ff

[5] CR Calv. 9, 502; OS. 5, 389, 14 ff; J. Beckmann, Vom Sakrament bei Calvin, 1926, S. 105 ff

[6] CR Calv. (Institutio 1559) 2, 1002 ff

[7] Consensus Tigurinus Art. XXI (Ref.Bek.Schr., S. 162); Fragen 46, 76, 80 des Heidelberger Katechismus; Grass, aaO., S. 259 ff

[8] Fragen 47-49 des Heidelberger Katechismus

[9] Nach lutherischem Verständnis gibt es "außer Christus keinen Gott"

[10] OS 5, 376, 26 f

[11] CR Calv. 9, 214; Grass, aaO., S. 263

[12] OS 5, 376, 18 ff

[13] Apg. 3, 21 CR Calv. 9, 76 f; OS 5, 378

[14] Frage 76 des Heidelberger Katechismus; Phil. 3, 21 wobei "symmorphon" von Luther mit "ähnlich" übersetzt wird; ferner CR Calv. 9, 23

Weder Luther noch Calvin ist es gelungen, die Paradoxie Christi begrifflich zu deuten und auszudrücken. Wir werden daher heute nicht mehr so weit gehen können, diesen aufgezeigten Ausgangspunkt der Reformatoren wieder aufzunehmen. Jedes theologische Gespräch über das Wesen des Abendmahls muß sich spekulativer Definitionen enthalten. Wie sich Christus im Sakrament gibt ist das verborgene Geheimnis seiner Offenbarung.

2. Abschnitt

Der reformatorische Ordnungsbegriff

Im folgenden soll eine kurze Darstellung des lutherischen und reformierten Ordnungsbegriffs im Blick auf das Abendmahl und die hierauf bezogene Ordnung des Amts gegeben werden.

Gegenüber der römisch-katholischen Kirche hat die Reformation auf den Prinzipien des sola scriptura[1], sola fide[2] und sola gratia[3] bestanden[4]. Obwohl die Kirche als institutio auch nach reformatorischem Verständnis die Aufgabe der Heilsvermittlung hat, ergab sich doch ein Gegensatz zum stark anstaltlich ausgerichteten römisch-katholischen Kirchenverständnis[5]. Eine weitere Antithese zur traditionellen Doktrin lag in der reformatorischen Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen. Die römisch-katholische Auffassung von der sakralen Bedeutung des priesterlichen Amtes und die sich hieraus ergebende Scheidung von Klerus und Laien wurde von den Reformatoren abgelehnt. Durch den Heilstod Christi und nach dem Ende des einmaligen, unwiederholbaren Apostolats ist einzig die Gemeinde als sanctorum communio Trägerin der Verkündigung von Wort und Sakrament.

---

1) Ps. 119, 105; Hebr. 4, 12

2) Röm. 3, 23 ff

3) Eph. 2, 8

4) Dieser Aspekt wird vom existentialtheologischen Ansatz her nachdrücklich betont von R. Bultmann, Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament, 1931, in: Glauben und Verstehen I, S. 282 ff; vgl. auch P. Tillich, Auf der Grenze, S. 36, 53

5) Zur Stellung Luthers gegenüber dem Kirchenrecht: WA TR 6, Nr. 7010 ff, wobei die Verbrennung des corpus iuris canonici nicht so aufgefaßt werden darf, als ob Luther dem Kirchenrecht schlechthin ablehnend gegenüberstand; vgl. auch Conf. Gall. vom Jahre 1559, Art. XXIX (Ref. Bek.Schr., S. 229)

So erkannte die Reformation die Ausübung von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nicht als ein der Gemeinde über- und vorgeordnetes Amt eines mit besonderer Legitimation oder Qualifikation ausgestatteten Amtsträgers, sondern als den wesentlichen, auf das in Wort und Sakrament als Stiftung gegebene mandatum divinum bezogenen Dienst in und an der Gemeinde. Für die Reformatoren galt es daher, die "pneumatische Wechselbezüglichkeit"[6] der Grundordnung von Wort und Sakrament neu im Verhältnis von Amt und Gemeinde zu entfalten. Dabei stand die Fixierung der Dienstordnung unter der strukturellen Dialektik bruderschaftlicher Christokratie[7] und christokratischer Bruderschaft[8]. Aus dem neuen Kirchenverständnis der Reformatoren[9] folgte damit auch eine andersartige Qualifizierung des Verhältnisses von Amt und Gemeinde[10].

Dieses reformatorische Grundprinzip tritt auf lutherischer Seite in CA Art. VII[11] zutage. Hier ist Kirche die "congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta"[12]. Damit wurde versucht, den urchristlichen Aspekt[13] der communio als einer dynamischen Größe gegenüber dem statischen römisch-katholischen Anstaltsbegriff[14] wieder mehr in den Vordergrund zu stellen. Kirchliche Ordnung ist im reformatorischen Sinne folglich nur aus der Dialektik von Wort und Sakrament, von ministerium und sacerdotium zu begründen. So verbietet sich eine Betrachtungsweise, die kirchliche Ordnung von "oben nach unten", statt von der Gemeinde aus zu erfassen sucht.

---

[6] Dombois, aaO., S. 376, 378

[7] Im Sinne des dreifachen Amtes Christi als Prophet, Priester und König, Erik Wolf, aaO., S. 57 ff

[8] Damit Ablehnung des römisch-katholischen, monokratischen Kirchenverständnisses

[9] Zur Ablehnung der röm.kath. Lehre von der theologia naturalis, zur analogia entis-Lehre sowie zu der von K. Barth im Hinblick auf Röm. 12, 6 vertretenen Auffassung von der analogia fidei: Erik Wolf, aaO., S. 49 ff

[10] Das Verhältnis von Amt und Gemeinde kann richtig nur aus der Dialektik verstanden werden, wie sie in der Vorstellung vom soma Christou angelegt ist

[11] Zur Kritik an der lutherischen Formulierung: Dombois, aaO., S. 410; nach ihm gibt es in der lutherischen Theologie keine allgemein ausgebildete Lehre vom Verhältnis von Wort und Sakrament, aaO., S. 412

[12] Ferner Apol. Art. XIV, 20 (Luth.Bek.Schr., S. 297); Apol. XXVIII, 20 (Luth.Bek.Schr., S. 397)

Weitere Konsequenzen für den lutherischen Ordnungsbegriff brachte die Zwei-Reiche Lehre[16] und die Unterscheidung von ecclesia spiritualis und ecclesia universalis. Die ecclesia spiritualis ist göttliche Stiftung, die als Gegebenheit der Dei voluntas die Aufgegebenheit der Ordnung von ecclesia universalis in sich trägt. So sind ecclesia spiritualis und ecclesia universalis nicht Gegensätze, sondern Entsprechungen aufeinander bezogener Größen.

Bedeutsam ist ferner, daß sich Luther in seinem Verständnis der ecclesia universalis bewußt von der römisch-katholischen Kirche und ihrer gottesrechtlichen Begründung absetzt. Für ihn steht die ecclesia universalis trotz ihrer Affinität zur ecclesia spiritualis im Bereich des menschlichen

---

13) Der lutherische Ordnungsbegriff ist somit methodisch ein durchaus traditionalistischer Begriff, indem er auf das Zeugnis und die Ordnung der Urgemeinde zurückgeht; vgl. hierzu WA 6, 292 ff; Apol. Art. IX, 2 (Luth.Bek.Schr., S. 247); Kinder, aaO., S. 87, 88

14) Zum römisch-katholischen Kirchenbegriff, der im wesentlichen auf eine Begriffsbestimmung Bellarmins zurückgeht, J. Tempel, Bischofsamt und Kirchenleitung, Jus ecclesiasticum, Band 4, 1966, S. 17 ff

15) Dies ist auch der methodische Einwand von K. Barth gegen die analogia entis-Lehre; Kinder, aaO., S. 88

16) Im Sinne einer Zugehörigkeit jedes Christen zum status incorruptus und status corruptus; hierzu Erik Wolf, aaO., S. 70 ff; ferner S. Grundmann, Das evangelische Kirchenrecht und die ökumenische Bewegung, AÖR 84, 1959, S. 14 ff

Rechts und kann damit niemals mit der ecclesia spiritualis gleichgesetzt werden[17]. Aus der ecclesia spiritualis bezieht sie zwar gerade im Blick auf die Ordnung von Wort und Sakrament und die Bestimmung der rechten Dienstordnung im Verhältnis von ministerium und sacerdotium die biblischen Weisungen, dennoch ist die konkrete Gestaltung kirchlicher Ordnung nicht de iure divino unabänderlich und unabdingbar. Die fundamentale biblische Weisung für die Ausrichtung kirchlicher Ordnung ist allein die ordnende Kraft des pneuma als Liebes- und Ordnungsgebot[18].

Nach reformatorischem Kirchenverständnis[19] kommt der kirchlichen Ordnung als solcher kein religiöser oder gar sakraler Eigenwert als Organisationsform kirchlicher Existenz zu[20]. Die Kirche kann deshalb auch niemals gewiß sein, einzig kraft ihrer Institution bereits im Recht und in der Ordnung zu sein. Kirchliche Ordnung bedarf vielmehr der ständigen Orientierung an der göttlichen Heilsordnung: ecclesia reformata semper est reformanda[21]. So lautet es in CA Art. XV: "De ritibus ecclesiasticis docent, quod ritus illi servandi sint, qui sine peccato servari possunt et prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia, sicut certae feriae, festa et similia"[22].

---

[17] Luther vertritt damit einen ganzheitlichen Kirchenbegriff, Grundmann, LWB, S. 31 ff; Tempel, aaO., S. 23

[18] Zum sog. Friedensmotiv: CA Art. XXVIII, 55 (Luth.Bek.Schr., S. 129) ("... propter caritatem tranquillitatem ..."); ferner Apol. Art. VII, 33, 34 (Luth.Bek.Schr., S. 242, 243); WA 40, 649 ff; Kinder, aaO., S. 178

[19] Daher auch die Verschiedenheit der lutherischen Kirchenordnungen; vgl. CA Art. XXVIII, 74 ff (Luth.Bek.Schr., S. 13); Kinder, aaO., S. 182

[20] Kinder, aaO., S. 179; der Satz "extra ecclesiam nulla salus" stammt von Cyprian, EKL I, Sp. 827 f, 1246; zum Kirchenbegriff Cyprians, der die Kirche als sacramentum unitatis bezeichnet, vgl. W. Wickert, ThLZ 1967, Sp. 257 ff; ferner Sartory, aaO., S. 111

[21] Apol. Art. VII, 34 (Luth.Bek.Schr., S. 243); Apol. Art. XV, 37 (Luth. Bek.Schr., S. 304); Apol. Art. XXVIII, 15 ff (Luth.Bek.Schr., S. 400 f); FC Ep.Art. X (Luth.Bek.Schr., S. 813 ff)

Die Ordnung von Kirche und Dienst in der Gemeinde unterliegt hiernach immer der Freiheit und Unerzwingbarkeit göttlicher Gnade, die sola fide, nicht kraft Kirche qua Institution und Amtskirche erworben wird. Hier wird der grundlegende Bezug zur lutherischen Rechtfertigungslehre[23] sichtbar, die sich in der Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen fortsetzt[24]. Das sacerdotium[25] ist der Grund, weshalb sich bei der Ordnung des Dienstes ein hierarchisches Amtsverständnis und eine Scheidung in Klerus und Laien verbieten[26].

Auch die reformierte Lehre[27] differenziert zwischen Kirche als von der Stiftung Gottes her vorgegebener, ihrer irdischen Existenz - und Organisationsform vorgeordneter ecclesia invisibilis und der institutionellen Kirche als der geschichtlichen ecclesia visibilis[28]. Hier liegt im Gegensatz zu der Überbetonung des institutionellen Momentes in der römisch-katholischen

---

[22] Weiterhin heißt es in CA Art. XV: "... ne conscientiae onerentur, tamquam talis cultus ad salutem neccessarius sit" (Luth. Bek. Schr., S. 69)

[23] WA 40, I, 355 ff

[24] WA 7, 28, 6 ff; Tröger, aaO., S. 79 f

[25] WA 8, 492, 24 ff; 11, 412, 3 ff

[26] WA 6, 566, 26 f

[27] Zum reformierten Kirchenbegriff vgl. CR Calv. (Institutio 1559) 2, 745, 5, wo die ecclesia als externum subsidium fidei bezeichnet wird. Hierzu: E. Brunner, Dogmatik III, S. 34 f; Erik Wolf, Ordnung der Kirche, S. 75 ff; id., Art. Kirchenverfassung. Reformierte Kirche, in: EvStL, Sp. 1031 - 1041

[28] Diese Unterscheidung ist auf reformierter Seite noch stärker durchgeführt als bei Luther; Grundmann, RGG^3, Band III, Sp. 1574 f

Kirche und der Relativierung kirchlicher Ordnung im Schwärmertum kein grundlegender Unterschied zwischen lutherischem und reformiertem Kirchenverständnis[29]. So gilt auch für Calvin die Wechselbezüglichkeit von göttlicher Heilsanordnung im Bereich der ecclesia invisibilis wie sie in Wort und Sakrament zum Ausdruck kommt und kirchlicher Ordnung in der ecclesia visibilis[30].

Mit der Neubestimmung des reformatorischen Kirchenbegriffs ergab sich auch die Notwendigkeit einer andersartigen Deutung des Amtsbegriffes und seiner Funktionen im Verhältnis zum sacerdotium[31] der Gemeinde[32]. Die funktionale Zusammengehörigkeit von Wort und Sakrament tritt in den Formulierungen von CA Art. V[33] und XIV in Erscheinung. Für Luther ist das

---

29) Tempel, aaO., S. 33. Vgl. jedoch E. Brunner, Dogmatik III, S. 34 f

30) Zur Bedeutung des ius divinum bei Calvin: Erik Wolf, aaO., S. 369. Seiner Ansicht nach ist zwar der Terminus bei Luther und Calvin derselbe, dies gilt aber nicht auch für die Bedeutung, die diesem Begriff von lutherischer und reformierter Seite beigelegt wird

31) Zum sacerdotium: WA 6, 407, 10 ff; WA 7, 27, 17 ff; weitere Literatur bei Kinder, aaO., S. 162, Anm. 3

32) Dieses Verhältnis ist in den lutherischen Kirchen nach wie vor problematisch; Kinder, aaO., S. 164 unter Hinweis auf die Arbeiten des Theolog. Konvents Augsburger Bekenntnisses, Fuldaer Hefte, Nr. 11, 1957

33) Es ist daher unrichtig, wenn behauptet wird, Luther habe unter dem ministerium verbi publicum nur das Predigtamt verstanden. Gegen diese Auffassung, die unter anderem auch von Tröger, aaO., S. 81 ff, vertreten wird, spricht der Wortlaut von CA Art. V. Gerade aus dem mandatum divinum, wie es in Wort und Sakrament der Gemeinde gegeben ist, folgt die Zuordnung beider zum ministerium. Hier liegt ein Widerspruch in der Darstellung Trögers, indem er das Verhältnis von Wort und Sakrament an der Urstiftung orientiert - aaO., S. 77, Anm. 257 -, diesen Ansatz aber nicht konsequent fortführt. Andererseits hat auch Luther nicht konsequent an der Parallelität von Wort und Sakrament festgehalten. Dies zeigt sich in der widerspruchsvollen Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Element im Abendmahl wie in der unterschiedlichen Deutung von Taufe und Abendmahl: hierzu Schmalk. Art. IV; WA 12, 181 f; WA 19, 75 ff; WA 30, II, 527, 19 ff; WA BR 7, Nr. 2281; 9, Nr. 3436; ferner H. Brunotte, Das geistliche Amt bei Luther, 1959, S. 85 ff; Kinder, aaO., S. 86

Amt[34] nicht primär Priesteramt, vielmehr das aufgrund des göttlichen Liebes- und Ordnungsgebotes[35] aus der Gemeinde herausgehobene, auf sie hin zu ordnende[36] Verkündigungsamt[37]. Er kennt daher auch keine Rangordnung der Ämter[38].

Auch eine Trennung von Lehrgewalt, potestas ordinis und potestas iurisdictionis, wie sie in der römisch-katholischen Kirche besteht, kann es für Luther nicht geben[39]. Äußere Leitungsgewalt und geistliche Gewalt sind miteinander verbunden. Der lutherischen Lehre von Amt und Kirchenregiment ist von da her ein amtstypisch-autoriatatives Element[40] eigen.

Das reformierte Amtsverständnis[41] ist demgegenüber durch ein synodal-autonomes Moment charakterisiert[42]. Es unterscheidet die vier Ämter der pastores (Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung), doctores (Lehraufsicht), seniores (Kirchenzucht), und der diaconi (soziale Aufgaben). Gottesrechtlich gestiftet sind nur die Ämter der Pastoren und Doktoren, während die Dienste der Ältesten und Diakone "gottgewollt" sind[44].

---

[34] Die Vokation erfolgt durch die Ordination; hierzu Kinder, aaO., S. 158 f. Er vergleicht das Verhältnis von ministerium und sacerdotium mit der Bezogenheit von Haupt und Gliedschaft am Leibe Christi, aaO., S. 160

[35] Das Amt ist Dienst an der Versöhnung; 2. Kor. 5, 18; Kinder, aaO., S 162

[36] Bei der Berufung der Amtsträger wirkt die Gemeinde folglich mit. Das Amt selbst ist jedoch nach lutherischer Lehre unabhängig von der weiteren Zustimmung der Gemeinde, Kinder, aaO., S. 154, Anm. 1; das ministerium ist "publice", d.h. zur Gemeinde und zur Welt hin auszurichten; Kinder, aaO., S. 156

[37] Kinder, aaO., S. 151

[38] Tract. de pot. papae, 25 ff. Hier zeigt sich bereits eine Auflösung des Verhältnisses von Wort und Sakrament, indem das Amt vom Bekenntnis her primär als Verkündigungs- und Predigtamt verstanden wird

[39] Zur Kritik des lutherischen Amtsbegriffs: Dombois, aaO., S. 398

[40] Erik Wolf, aaO., S. 66 f, 7o8 f

[41] Hierzu Erik Wolf, aaO., S. 75 ff

[42] Erik Wolf, aaO., S. 655; Tempel, aaO., S. 35 ff, 168 f

[43] Erik Wolf, aaO., S. 369; J.Heckel, ZRG 75, Kan. Abt.42, 1956, S.525

[44] J. Heckel, aaO., S. 525; Tempel, aaO., S. 35 ff

Im Bereich des Kirchenregiments unterscheidet Calvin ebenfalls zwischen der geistlichen Gewalt und der äußeren Leitungsgewalt, die von einem senatus presbyterorum wahrgenommen wird. Da dem Presbyterkollegium auch Pfarrer und Diakone angehören, ist die Verbindung von Predigt-, Lehr- und Leitungsamt auch in der reformierten Kirche nicht völlig unterbrochen (45).

Bei der liturgischen Neuordnung der Abendmahlsfeier ergab sich ein Gegensatz zum römisch-katholischen Eucharistieverständnis, das durch eine Überbetonung des sakrifiziellen Elementes und die Auflösung des communio-Aspektes charakterisiert ist (46). So galt es, bei der Neugestaltung des Abendmahls (47) das Verhältnis von Wort und Sakrament wieder im urchristlichen Sinne (48) herauszustellen (49). Die reformatorischen Gottesdienstordnungen zeigen indessen, daß es weder Lutheranern noch Reformierten gelungen ist, diese enge Verbundenheit von Wort und Sakrament im Rahmen des Gesamtgottesdienstes liturgisch zu wahren (50).

---

45) Zum Bischofsamt, das es in der reformierten Kirche nicht gibt, vgl. Tempel, aaO., S. 37 f

46) Dombois, aaO., S. 376 f

47) Luther verstand auch die Absolution ursprünglich als Sakrament; später wurde dies jedoch aufgegeben, Dombois, aaO., S. 456

48) Nach Ansicht von Stählin, Leiturgia I, S. 60, hat Luther liturgisch die Kontinuität der alten Kirche nicht wieder herstellen können

49) Erik Wolf, aaO., S. 534

50) Dombois, aaO., S. 406, 416, wonach der niederdeutsche Gottesdienst den Gesamtgottesdienst noch am stärksten wahren konnte; im oberdeutsch-lutherischen und reformierten Gottesdienst kam es dagegen zur Trennung zwischen Wortgottesdienst und Abendmahlsfeier; Erik Wolf, aaO., S. 534 ff. Zu den derzeitigen Bemühungen: K. Barth, KD, IV, 4, X; E. Busch, Das Abendmahl als Eucharistie. Gedanken zur Einführung einer regelmäßigen Abendmahlsfeier, Festschrift für E. Thurneysen, 1968, S. 482 ff

Die lutherische Abendmahlsordnung ist in der Formula Missae, der Schrift "Von Ordnung Gottesdienst in der Gemeine" vom Jahre 1523 und der Deutschen Messe aus dem Jahre 1526 niedergelegt. Diese Schriften bilden in erster Linie eine Reaktion auf die nivellierenden Tendenzen des Schwärmertums. Die liturgische Ordnung der Deutschen Messe hat sich im späteren Verlauf durchgesetzt[51], obwohl sie weniger durch die Einfügung neuer liturgischer Formeln als durch die Eliminierung solcher Elemente gekennzeichnet ist, in denen ein römisch-katholisches Messeopferverständnis zum Ausdruck kommt[52]. Im übrigen beläßt es Luther bei dem überkommenen liturgischen Ablauf[53].

Ohne im einzelnen[54] die Struktur der Deutschen Messe[55] aufzeigen zu können, läßt sich sagen, daß Luther von den reformatorischen Theologoumena her die unaufhebbaren Elemente eucharistischer Ordnung zu bestimmen suchte[56]. Mit diesem Bestreben wird aber zugleich die überlieferte Form der Eucharistie zerstört. Manche liturgischen Teile kommen völlig in Wegfall oder werden durch solche Formen ersetzt, die den Bruch der traditionellen eucharistischen Ordnung kaum verbergen können[57]. Dieser Mangel zeigt sich besonders bei der liturgischen Einordnung der Einsetzungsworte, deren Bedeutung im Rahmen der Abendmahlsfeier unklar bleibt[58].

---

[51] Hierzu Stählin, aaO., S. 54 ff; Dombois, aaO., S. 378 ff

[52] Stählin, aaO., S. 54; vgl. ferner Fr. Schulz, Das Abendmahl als Communio, PasthTh. 1962, S. 132 ff

[53] Im einzelnen: Stählin, aaO., S. 58

[54] Zur lutherischen Abendmahlsordnung: Dombois, aaO., S. 378 ff

[55] Vgl. auch CA Art.XXIV, 1 ff

[56] Stählin, aaO., S. 59; Erik Wolf, aaO., S. 518

[57] Stählin, aaO., S. 62

Die Ordnung der Abendmahlsfeier in der reformierten Kirche[59] wie sie den Schriften Zwinglis in "De canone Missae Epichiresis" vom Jahre 1523 und "Aktion oder Brauch des Nachtmahls" aus dem Jahre 1525 zugrundeliegt, vollzieht noch sehr viel entschiedener den Bruch gegenüber der römisch-katholischen Messopfertradition.

Die der Wortverkündigung nur untergeordnete Funktion und Bedeutung des Abendmahls wird dadurch unterstrichen, daß die Eucharistie nur viermal im Jahr - jeweils nach Ständen getrennt - gefeiert wurde. Die Ordnung der Messfeier selbst ist am Gedächtnischarakter des Abendmahls orientiert, so daß den Einsetzungsowrten nur die Bedeutung der Heilsverkündigung zukommt. Die Austeilung von Brot und Wein wird nicht vom Pfarrer sondern von Diakonen vorgenommen[60].

Calvin versuchte demgegenüber,in Genf die allsonntägliche Abendmahsfeier[61] durchzusetzen, was ihm jedoch nicht gelungen ist. Seine Abendmahlsordnung[62] "La manière de célébrer la Cène" vom Jahre 1542 hat durch die Herausstellung der Exhortation streng lehrhaften Charakter[63]. Als Einsetzungsbericht liegt 1. Kor. 11, 23 - 39 zugrunde[64].

---

58) Stählin, aaO., S. 62, weist darauf hin, daß die Charakterisierung der Einsetzungsworte als Verkündigung oder Bericht, als consecratio oder benedictio, nach wie vor unverständlich geblieben ist; hierzu Erik Wolf, aaO., S. 355

59) Zu den zugrundeliegenden Prinzipien: Erik Wolf, aaO., S. 518 ff

60) Stählin, aaO., S. 65

61) Erik Wolf, aaO., S. 535

62) Der sog. Genfer Typ war darin das Vorbild für die Pfälzer Kirchenordnung von 1563, die ihrerseits Vorläuferin der reformierten Kirchenordnungen in Deutschland ist

63) Zum einzelnen: Stählin, aaO., S. 65; Erik Wolf, aaO., S. 535 f

64) Zur Austeilung: Erik Wolf, aaO., S. 535

III. Kapitel

DIE ORDNUNG DES ABENDMAHLS IN DER EKD

1. Abschnitt

Zur gegenwärtigen theologischen Situation

Eine oft anzutreffende Verkürzung der Problematik auf exegetische, historische oder rechtliche Teilaspekte sollte bewußt vermeiden werden; deshalb die Einbeziehung auch scheinbar entfernter Bezugsgrößen[1]. Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung bedarf nunmehr noch der Explizierung im Blick auf die konkrete theologische Situation:

1

Noch in Luthers Abendmahlslehre sind exegetische und dogmatische Aussagen untrennbar miteinander verknüpft. Die Realpräsenz Christi, das "est" der Einsetzungsberichte ist für ihn unbezweifelbar.

Hier war er fest von der gegenseitigen Bezogenheit von sensus literalis und sensus tropologicus überzeugt - zumal er diese Exegese auch durch seine Christologie bestätigt sah.

Eine Realpräsenz im lutherischen Sinne - kategorial verstanden als Konsubstantiation von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein - scheint uns heute[2]

---

[1] So auch H. Liermann, WKL, 1960, Sp. 721

[2] Zur modernen Exegese: Bultmann, Ist voraussetzungslose Exegese möglich?, Glauben und Verstehen, Band 3, S. 142 ff; vgl. auch A. Oepke, Kann die Auslegung der Abendmahlstexte des Neuen Testamentes für das Abendmahlsgespräch der Kirche hilfreich sein?, ThLZ 1955, S. 133 ff; ferner Chr. M. Haufe, Ergebnisse heutiger exegetischer Bemührungen um das Heilige Abendmahl, ELKZ 1959, S. 168 ff

nach allem nicht mehr haltbar[3]. Präsenz Christi heißt Vergegenwärtigung des verkündigten und sich immer wieder in concreto offenbarenden Herrn[4]. Ein Konsens in der Abendmahlsfrage kann daher nur gefunden werden, wenn wir über kontrovers-theologisch und dogmengeschichtlich bedingte Positionen[5] auf das lebendige Zeugnis der urchristlichen Gemeinde zurückgehen, um von dort her neu nach der rechten Verkündigung des Herrn zu fragen. Daneben wird es grundsätzlicher Überlegungen über Wesen und Bedeutung des Sakraments bedürfen. Die Frage, ob das Proprium des Abendmahls in den herkömmlichen sakramental-theologischen Definitionen noch adäquaten Ausdruck findet, steht nach wie vor im Raum.

2

Die Einsetzungsberichte überliefern das Abendmahl als Ausdruck der Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern. Diese Gemeinschaft war Realität, nicht nur Symbol. Ebenso ist die im Abendmahl geschenkte Gemeinschaft mit dem Herrn real, nicht nur nur symbolhaft. Es ging der Jüngergemeinde nicht um eine Reflexion dieses Geschehens mittels philosophischer Kategorien, sondern um die eschatologisch und ekklesiologisch gedeutete Faktizität der sanctorum communio. Dieser Aktual-Charakter wurde mit der allmählichen Institutionalisierung der Kirche durch ein statisches Sakramentsverständnis mehr und mehr verdeckt.

Das Sakrament ist in gleicher Weise wie das Wort Offenbarung und Heilsverkündigung Gottes. Aber weder im einen noch im anderen gibt er seine Freiheit auf, um sich von uns wie ein Ding nehmen zu lassen[1]. Von Bestandteilen eines unbewußt mitgeführten magisch-dinglichen Sakramentsverständnisses[2] müssen wir uns frei machen[3].

---

[3] Jeremias, aaO., S. 223 ff; Loewenich, Vom Abendmahl Christi, S. 203

[4] Marxsen, Abendmahl, S. 28, id., Heilsgeschehen, S. 53; Lohmeyer, aaO., S. 310; K. Barth, KD, IV, 3, S. 867 ff, 1033 f; id., Gottesdienst und Gotteserkenntnis nach reformatorischer Lehre, 1938, S. 187 ff

[5] Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1959, S. 120 ff

Hier genügt es nicht, Überliefertes einfach umzuinterpretieren. Ecclesia reformata semper est reformanda!

Das Abendmahl ist Ereignis der Anrede[4] Gottes[5]. Dieser Ereignischarakter[6] wird durch eine Lehre verstellt, die das Abendmahl nicht mehr als Ort der Begegnung[7] mit dem Herrn und dem Nächsten verstehen kann. Es scheint, als ob das Abendmahl heute selbst für die Gläubigen, die es häufiger feiern, den Charakter praktizierter communio[8] verloren hat.

Im Abendmahl sind wir von Gott zu einer Glaubensentscheidung aufgefordert[9], die im Gehorsam, aber doch auch in der Freiheit getroffen werden muß[10], in die wir von Gott gestellt sind. Das "Risiko des Glau-

---

1) Vgl. hierzu: Zum Mysterium des Abendmahls. Eine Heilige Kirche, Zeitschrift für ökumenische Einheit, 1953/54, II, S. 91 ff

2) Schlette, Wort und Sakrament, hrsg. von Fries, 1966, S. 104 ff, 106

3) Bultmann, Th.d.NT., S. 133; Tillich, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Ges. Werke, Band VII, S. 77

4) Kierkegaard, Christliche Reden zu Lukas 22, 15 und 24, 51, in: Ges. Werke, 1959, 20. Abteilung, S. 270, 322

5) E. Franz, Kirche und Abendmahl, in: Das Gespräch, 1959, S. 5, 10

6) Zum Begriff des "Erlebnisses": Sommerlath, Der Sinn des Abendmahls, 1930, S. 71

7) H. Ott, Wirklichkeit und Glaube. Zum theologischen Erbe D. Bonhoeffers, Band 1, 1966, S. 138

8) K. Barth, KD, III, 2, S. 244 ff

9) Sommerlath, Sakrament und Gegenwart, 1930, S. 27

10) Erik Wolf, Zur Rechtsgestalt der Kirche, S. 259

bens"[11] kann uns auch das Sakrament nicht nehmen, indem wir eine Heilstatsache aus ihm machen[12].

Das Abendmahls ist consolatio, promissio, nicht definitio[13]. Alle Antithesen: objektiv - subjektiv, realistisch - spiritualistisch, natürlich - übernatürlich, räumlich - zeitlich, circumskriptiv - transskriptiv, personal - dinglich ontisch, substantiell - stofflich verkennen die Einmaligkeit und Unbegreifbarkeit göttlicher Seins[14] - und Wirkungsweise.

Christus ist im Abendmahl die geschichtliche und geschöpfliche Gabe Gottes, die dem Menschen gegeben wurde und immer wieder - wo er darum bittet - zugeeignet wird[15]. Damit "ist" Christus überall dort, wo er verkündigt wird. Im Abendmahl vollendet sich Christi Leib und Blut, Christi Einigkeit mit Gott und Menschheit, zu dem was sie für uns ist - zur am Kreuz geopferten Gabe[16].

---

11) Tillich, Die protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart, in: Der Protestantismus, S. 244 ff, 251 ff, Ges. Werke, Band VII, S. 73 ff, 80 ff; vgl. andererseits Sommerlath, Der Sinn des Abendmahls, 1930, S. 18: "In der Gegenwart des Leibes und Blutes steht vor uns die felsenhafte, unerschütterliche Objektivität der Gotteswirklichkeit"

12) Tillich, aaO., Auf den Entscheidungscharakter verweist vor allem H. Asmussen, Abendmahlsgemeinschaft?, in: Abendmahlsgemeinschaft, Beiheft 3 zur Ev. Theol. 1937, S. 5 ff. Er macht auf die unübersehbare Diskrepanz von kirchlichem Lehranspruch und ekklesialer Realität aufmerksam, die zu Konsequenzen nötigt, nachdem die hierfür verantwortlichen reformatorischen Prinzipien längst überholt seien

13) Mezger, aaO., S. 87

14) Kierkegaard behauptet unter Bezug auf Salomo 5, 1 gegenüber Hegel den "qualitativen Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit"; vgl. zur Verwerfung der argumenta mathematica von Seiten Luthers: WA 30, III, 111, 31 f

15) Fuchs, Zum hermeneutischen Problem in der Theologie, Die Existentiale Interpretation, 1959, S. 39: "Es handelt sich im Worte Gottes immer um dasselbe "Ist" "

16) Röm. 8, 3 ff; Fuchs, aaO., S. 38

3

Bei der Exegese der neutestamentlichen Berichte ist zu fragen, ob das Abendmahl auf eine Stiftung oder Einsetzung des Herrn zurückzuführen ist. Die gegenwärtige Diskussion bedient sich weitgehend dieser Begriffe, obwohl offen ist, was im einzelnen hierunter verstanden wird[1]. Im Hinblick auf mancherlei Einwände, die gegen ein solch historisch orientiertes Abendmahlsverständnis erhoben werden, bedarf es noch genauerer Klärung des Verhältnisses von Schrift und Offenbarung.

Sind Stiftung und Einsetzung nur auf eine bestimmte Situation bezogene, statische Größen oder muß ihr Verständnis nicht gerade die Fülle göttlicher Offenbarung auch in seiner historischen (eschatologischen) Dynamik zu entfalten suchen?

So bleibt zu fragen, ob unser Abendmahlsverständnis an eine zeitlich fixierbare Einsetzung gebunden ist oder ob sich uns das Mysterium des Leibes Christi nicht auch dann mitzuteilen vermag, wenn das Abendmahl als Akt des Nachvollzugs einer bestimmten, von Jesus her faktisch vorgegebenen Gemeinschaftshandlung begriffen wird[2].

Es gibt keinen Gegensatz von Geschichte und Heilsgeschichte. Geschichtlichkeit der sanctorum communio, ihrer gesamten Ordnung als Ordnung der soziologisch verfaßten Gemeinde des Herrn, ist immer Heilsgeschichte. Diese eschatologischeEffektivität des Abendmahls ist in ihrer letzten und tiefsten Bedeutung unabhängig davon, ob sie historisch von einer bestimmten lokal und temporär fixierbaren Einsetzung hergeleitet werden kann. In der Gemeinschaft des Herrn mit seinen Jüngern ist die eschatologische Umwertung eines zunächst rein materiellen Geschehens relevant geworden. In der jeweiligen Realisierung durch die Gemeinde wird es je in concreto erneut Wirklichkeit. Damit scheint für ein solch existentiales Abendmahlsverständnis eine nähere historische Fixierung letztlich nebensächlich. Die elemen-

---

1) Vgl. H. Ulonska, Das Abendmahl - ein Bekenntnismahl, PastTh 1966, S. 152

2) Siehe Seite 98

tare Bedeutung des Abendmahls liegt vielmehr gegenüber einer statischen Sakramentstheologie, die der historischen Legitimation bedarf, in der Dynamik des sich je in actu offenbarenden göttlichen Kerygma. In diesem Sinne konnte daher vorliegend von einer Stiftung und Ordnung des Abendmahls gesprochen werden, ohne daß der nach wie vor offenen Frage nach der exegetischen und historischen Ortung dieser Einsetzung im einzelnen nachgegangen zu werden brauchte.

4

Angesichts dieser veränderten Bewertung der Einsetzungsberichte - wobei durch die Problematik der Parusieverzögerung noch neue Akzente gesetzt wurden - ist es uns nicht mehr möglich, an der lutherischen Identifizierung von sensus literalis und sensus tropologicus weiter festzuhalten. Wir können ferner nicht umhin, auch die historische Relativität und Situationsbedingtheit der neutestamentlichen Aussagen anzuerkennen.

Dies gilt auch für die starke Belastung der theologischen Fragestellung durch aristotelische und thomistische Begriffe 1). Während Stoff- und Substanzbegriff für Luther - und hier zeigt sich seine nach wie vor starke Bindung an das römisch-katholische Eucharistieverständnis - unbezweifelbar waren, können wir diese ontologischen Kategorien nicht in der herkömmlichen Weise in die Gegenwart übernehmen. Die moderne Naturwissenschaft, Existentialphilosophie und Existentialtheologie haben gezeigt, daß das scholastische Objekt-Subjekt-Schema die Wirklichkeit verkürzt. Mit der Relativierung eines objektiven Substanzbegriffs zugunsten einer subjektiven Wertung hat

---

Fußnote 2) v. Seite 97

2) Hierzu Delekat, Theologie und Kirchenpolitik, S. 83: "Die Kontinuität des gottesdienstlichen Handelns der Kirche und ihrer liturgischen Tradition ist älter als die Schrift."

1) Den anthropologisch transkategorialen Charakter des Abendmahls betont W. Philipp, Christologie und Eucharistie, in: Glaube, Geist, Geschichte, Festschrift für E. Benz, 1967, S. 135 ff, 142

das Problem der Realpräsenz Christi eine völlig neue Bedeutung erlangt. Die überkommenen kontrovers-theologischen Positionen können somit nicht weiter mit überholten Denk- und Begriffsschemata verteidigt werden.

5

Für die reformatorische Kirche besteht in der Ablehnung der traditio divina als Rechts- und Offenbarungsquelle und im Hinblick auf das von ihr vertretene Schriftprinzip nach wie vor ein enger Zusammenhang zwischen Exegese und Dogmatik. Gerade für das vorliegende Thema dürfte dies kaum zu bezweifeln sein, nachdem die Kirchen selbst jahrhundertelang den Nachweis der Richtigkeit ihrer Lehre mit dem Hinweis auf die Einsetzungsberichte zu führen suchten. Damit gilt es aber auch zu sehen, daß traditionelle Positionen nicht mehr in der herkömmlichenWeise haltbar sind, wenn sich ihre exegetische Fundierung zwischenzeitlich als fragwürdig erwiesen hat. Die lutherische Abendmahlslehre mit ihrer Tendenz zu stark ontologischen Aussagen über die göttliche Existenz muß sich ferner darauf hin befragen lassen, ob ein solches Verständnis nicht in Widerspruch zur Ablehnung der römisch-katholischen analogia entis - Lehre steht. Wenn die reformatorische Theologie hier statt dessen eine analogia fidei-Lehre vertritt, so kann dies im Bereich des Abendmahls bei der Beurteilung der reformatorischen Lehre nicht ohne Konsequenzen bleiben.

Die Folgerung aus der Relativierung überlieferter Positionen erzwingt nach allem eine ökumenische Öffnung. Andernfalls setzen sich die Kirchen dem Vorwurf der Unwahrhaftigkeit aus, wenn sie die eingetretenen Veränderungen nicht zu akzeptieren bereit sind. Trotz der aufgezeigten Inkongruenzen in der gleichen Weise wie bisher an der alten Lehre festhalten zu wollen, ist ein Verstoß gegen das von Christus her verbindlich gesetzte Gebot der lex charitatis.

2. Abschnitt

Die ekklesiologische Grundlegung der EKD

§ 1

Die historische Situation

Das heutige Erscheinungsbild der evangelischen Landeskirchen Deutschlands[1] ist im wesentlichen durch das 19. Jahrhundert geprägt. In der Reformation war zunächst dem Territorium eine entscheidende Funktion bei der Gestaltung kirchlicher Ordnung zugefallen. So war es seit dem Reichstag von Speyer im Jahre 1526 Sache des Landesfürsten in kirchlichen Dingen zu entscheiden, "wie er es gegen Gott und kaiserliche Majestät zu verantworten sich getraue". Dieses ius reformandi als Folge des Grundsatzes cuius regio, eius religio wurde im Jahre 1555 durch den Augsburger Religionsfrieden reichsgesetzlich anerkannt, was zur Entstehung geschlossener Kirchenwesen in den einzelnen Territorien führte. Die erste Auflockerung dieses Reformationsrechtes des Landesfürsten brachte der Westfälische Frieden vom Jahre 1648 mit der Bestimmung über das sogenannte Normaljahr. Damit hatte die ekklesiale Geschlossenheit des Territoriums ihre erste Einbuße erlitten, bis sie durch den Reichsdeputationshauptschluß des Jahres 1803 weiter zerfiel.

Die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Territorium wird in der Gegenwart unter den veränderten politischen und sozialen Bedeutungen neu diskutiert. Besondere Bedeutung gewinnt dieses Problem durch die von vielen erhobene Forderung nach einer Neuordnung des nach wie vor terri-

---

[1] J. Meister, Grundlinien der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft in der evangelischen Christenheit Deutschlands, in: Kirche und Abendmahl, hrsg. von V. Vajta, 1963, S. 13 ff

torial orientierten kirchlichen Mitgliedschaftsrechtes[2]. Schlechthin stellt sich aber die Aufgabe einer Neukonstruktion der Landeskirchen[3]. Das Territorialprinzip kann nach allem für den Protestantismus kein unaufgebbarer theologischer Grundsatz sein. Es ist ein geschichtliches Faktum, das es den veränderten Verhältnissen anzupassen gilt.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit sind die Einigungsbestrebungen des 19. Jahrhunderts zu erwähnen, die sich überwiegend unter zwei Aspekten vollzogen: dem politisch orientierten Wunsch nach einer nationalen deutschen Kirche und dem theologisch motivierten Verlangen nach Vereinigung der reformatorischen Kirchen. Während die nationale Befreiungsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Zusammenhang mit den napoleonischen Kriegen und unter Berufung auf Herder das Recht der Selbstverwirklichung kirchlichen Lebens beanspruchte und das Schlagwort von einer "Deutschen Nationalkirche" prägte, feierte die zum Wartburgfest im Jahre 1817 versammelte deutsche Jugend bereits das gemeinsame Abendmahl. So waren auch hier die kirchlichen Einigungsbestrebungen zugleich eng mit politischen Zielen verbunden.

In Preußen war im Jahre 1808 im Zuge der allgemeinen Reorganisation der Staatsverwaltung bereits eine einheitliche Kirchenbehörde für beide Konfessionen geschaffen worden. Im Jahre 1817 wurde die Vereinigung beider protestantischer Kirchen proklamiert. Die maßgebenden Gründe finden sich in der Kabinettsorder Friedrich Wilhelm III, wonach die Union kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses bezweckt, durch sie vielmehr nur

---

[2] Zur neuen Konstruktion dieses Mitgliedschaftsrechts im Sinne eines votum negativum vgl. die Ausführungen im abschließenden Kapitel

[3] So das Gutachten von Dombois zum Kirchentag: Fragen zur Kirchenreform, 1964, S. 115 ff; vgl. ferner These 35 zur Kirchenreform, Vorschläge auf der Generalsynode der VELKD, Ev. Welt 1967, S. 314 ff, 322

"der Geist der Mäßigung und Milde" ausgedrückt werde[3a].

Neuen Auftrieb erhielten die gesamtkirchlichen Einigungsbestrebungen durch eine Denkschrift aus dem Jahre 1843, worin eine Neubildung des Corpus Reformatorum[3b] gefordert worden war. Daraufhin berief der preußische König auf Anregung des Königs von Württemberg die erste evangelische Kirchenkonferenz nach Berlin, an der im Jahre 1846 Delegierte von 26 Landeskirchen teilnahmen[4]. Weiterreichende Pläne und Gedanken wurden auf dieser Konferenz jedoch nicht entwickelt, weil man eine Ausdehnung der preußischen Hegemonie befürchtete. Auch die Revolutionsereignisse des Jahres 1848 blieben auf die Bestrebungen nach Bildung einer Nationalkirche nicht ohne Einfluß[4a]. So wurde die Gründung einer umfassenden Volkskirche ausdrücklich auf der Ostertagung in Köthen gefordert[5]. Die Einigungsbewegung manifestierte sich endlich auch in regelmäßigen Konferenzen deutscher evangelischer Kirchenregierungen, von denen die erste am 3.6.1852 in Eisenach tagte. Ein wichtiger Schritt auf die Föderation der verschiedenen

---

[3a] Bedeutenden Anteil am Zustandekommen der badischen Union hatte gerade die Abendmahlsfrage. So heißt es im Vorspruch der Unionsurkunde von 1821: "Das Anerkenntnis der Notwendigkeit des Glaubens an die Vereinigung mit Christus im heiligen Abendmahl, und das Erkenntnis der Freiheit und Außerwesentlichkeit der Vorstellungen und Vorstellungsarten über das Wie derselben, ist wohl für den wahren Grund zu achten, woraus in mehreren Gemeinden evangelisch-lutherischer und evangelischreformierter Konfession in unseren Tagen das Bedürfnis von Neuem und ergreifender als in früheren Zeiten hervorging, den Unterschied zwischen den beiden Kirchen nicht ferner bestehen zu lassen, sondern sich zu Einer evangelisch protestantischen Kirche zu vereinigen." (Vgl. auch die sog. Karlsruher Konferenz vom 10.-13. April 1819, wo das "Doktrinelle" der Abendmahlslehre besprochen wurde, sowie den Kommissionsbericht über die Abendmahlsfragen vom 10.7.1821 und den hierzu gefaßten Beschluß vom selben Datum; hierzu J. Bauer, Die Union, Heidelberg, 1921, S. 30 ff, 78 ff, 81)

[3b] Hierzu J. Heckel, Art. Corpus Evangelicorum, in: RGG^3, I, Sp. 1873 f; P. Brunner, Eisenach 1948, ZevKR 3 (1953/54), Sp. 127, Anm. 2

[4] Hierzu J. Beckmann, RGG^3, Band II, Sp. 779; H. Brunotte, EKL, Band I, Sp. 1194; Grundmann, Ev. Staatslexikon, Sp. 479 ff; Berner, Die rechtliche Natur des Deutschen Ev. Kirchenbundes, 1930, S. 3

4a), 5) Siehe Seite 103

Konfessionskirchen hin wurde schließlich mit der Gründung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses im Jahre 1903 unternommen[6]. Mit dem Ende des ersten Weltkrieges und dem Sturz der Monarchie war die jahrhundertelang währende enge Bindung von Thron und Altar plötzlich aufgehoben. Es bahnte sich das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche an. Damit gewann die Kirche aber zugleich die Freiheit zu einer Neugestaltung ihrer Ordnung.

Im Jahre 1922 schlossen 28 Landeskirchen[7] den Kirchenbundesvertrag[8]. Nach der Verfassung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes vom 25.5.1922[9] hatte der Kirchenbund die Aufgabe, "zu Wahrung und Vertretung der gemeinsamen Interessen der deutschen evangelischen Landeskirchen einen engen und dauernden Zusammenschluß derselben herbeizuführen...., dies alles unter Vorbehalt der vollen Selbständigkeit der verbündeten Kirchen inBekenntnis, Verfassung und Verwaltung"[10]. Im übrigen hatte der

---

Fußnoten 4a), 5) v. Seite 102

4a) Im Jahre 1848 versammelte sich erstmals der Dt.Ev.Kirchentag ("... eine auf dem Grunde der reformat.Bekenntnisse stattfindende periodische Versammlung dtsch.ev. Männer der luth., ref., und unierten Kirchen sowie der Brüdergemeinde"). Kirchentage fanden bis zum Jahre 1872 statt

5) In diese Zeit fällt auch die Gründung des Gustav-Adolf Vereins und der Inneren Mission

[6] Auch er war aber ein Organ der Kirchenleitungen, J. Beckmann, Art. EKD Verf. u. Gliederung, in: RGG^3, II, Sp. 779-782

[7] So § 3 des Kirchenbundesvertrages i.Vbdg. mit Nr. 2 der Begründung; J. Hosemann, Gesetze und Verordnungen des Dt.Ev.Kirchenbundes nach dem Stand vom 1.10.1925, 1926, S. 11, 24

[8] Hosemann, aaO., S. 5 ff; Erik Wolf, Ordnung d.Kirche, S. 411 ff, 425 ff

[9] Hosemann, aaO., S. 10. Der Kirchenbund wurde vom Reichsmin.d.Inneren im Jahre 1924 nach Art. 137 Abs. 5 WRV als Körperschaft d.öfftl. Rechts anerkannt; RGG^3, Band III, Sp. 1415

[10] Bundesorgane waren der aus 210 Mitgliedern bestehende, für sechs Jahre gebildete Dt.Kirchentag, der aus Vertretern der Kirchenregierungen zusammengesetzte Dt.Ev.Kirchenbundesrat und der Kirchenausschuß als geschäftsführendes und vollziehendes Organ; RGG^3, Band III, Sp. 1415; Berner, aaO., S. 22 ff

Kirchenbund - wie sich aus der Bestimmung von § 1 der Kirchenbundsverfassung im Zusammenhang mit der Begründung zum Entwurf dieser Verfassung ergibt 11) - rein föderativen Charakter 12). Der Gedanke einer Reichskirche wurde nachdrücklich abgelehnt 13)

Eine Abendmahlsgemeinschaft 14) der im Kirchenbund zusammengeschlossenen Landeskirchen oder wenigstens die Aufnahme eines theologischen Gesprächs über die Abendmahlsfrage war zu diesem Zeitpunkt jedoch noch nicht aktuell. Bemühungen in dieser Richtung sind nicht berichtet.

---

11) Hosemann, aaO., S. 22

12) B. Karnatz, Art. Kirchenbund, RGG^3, III, Sp. 1415 f

13) Nr. 1 der Begründung; Hosemann, aaO., S. 22; H. Brunotte, Art. EKD, in: EKL, I, Sp. 1197; Berner, aaO., S. 35 ff, 56 ff. G. Holstein, die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, 1928, S. 386 - 394, hat demgegenüber nachzuweisen versucht, daß der Dtsch. Ev. Kirchenbund "Kirche" war. Seine Auffassung begründet er mit dem Hinweis, daß der Kirchenbund allein auf das soma Christou bezogen sei und folglich nicht als bloßer Zweckverband verstanden werden könne. Dieser These haben Berner, aaO., S. 46 ff, und H. Liermann, Deutsches evangelisches Kirchenrecht, 1933, S. 302, widersprochen

14) Nachdem die Abendmahlsproblematik während der Reformation jahrzehntelang im Zentrum der Auseinandersetzung gestanden hatte, kam ihr in den nachfolgenden Jahrhunderten nur noch untergeordnete Bedeutung zu. Noch in der Glaubenslehre Schleiermachers, dem wissenschaftlichen Vermittlungsversuch des 19. Jahrhunderts, ist die Frage - in den §§ 156 - 160 - zweitrangig behandelt. Dies ändert sich erst mit dem Aufkommen der religions-historischen Methode, welche die Abendmahlsproblematik im Zusammenhang mit der Deutung des Lebens Jesu erneut aufwarf. Über das Abendmahlsverständnis des 19. Jahrhunderts vgl. die eingehende Darstellung von A. Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums, 1901, S. 1, 2; H. Stephan, Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus, 1960, S. 275 ff

Im Jahre 1933 kam es nach der Machtergreifung durch den Nationalsozialismus zum Zusammenschluß der evangelischen Landeskirchen in der Deutschen Evangelischen Kirche. Mit der Verfassung der DEK vom 11.7.1933 wurde der föderative Charakter des Kirchenbundes durch ein zentralistisches Prinzip ersetzt[15], so daß nun trotz der nach Art. 2 Abs. 3 der Verfassung weiterhin verbleibenden landeskirchlichen Selbständigkeit in Kultus und Bekenntnis zumindest inoffiziell von einer Reichskirche gesprochen werden konnte[16]. Mit der zunehmenden Radikalisierung des kirchlichen Lebens durch den Nationalsozialismus und die Deutschen Christen waren im kirchlichen Bereich andere Fragen vorrangig als die nach einer einheitlichen Abendmahlspraxis[17]. Dennoch wurde das gemeinsame theologische Fundament[18] gerade in der Bekennenden Kirche, die sich der unheilvollen Entwicklung in der DEK entgegengestellt hat, in einer ganz neuen Weise empfunden[19]. Für die weitere Entwicklung war die theologische Erklärung

---

15) So Art. 2 Nr. 4, 5, 6; Art. 3 Nr. 1; ferner Gesetz vom 10.8.1934

16) Vgl. Art. 2 Abs. 4 der Verf. d. DEK; Erik Wolf, aaO., S. 429 anders Brunotte, EKL, Band I, Sp. 1199; id., Die Grundordnung der EKD, 1954, S. 6; ferner P. Brunner, Eisenach 1948, ZevKR 3 (1953/54), S. 137 f

17) H. Liermann, Deutsches evangelisches Kirchenrecht, 1933, S. 318, faßt die Abendmahlspraxis wie folgt zusammen: "Eine Prüfung, ob der Abendmahlsempfänger auf dem Boden des Bekenntnisses der Landeskirche hinsichtlich des Abendmahlssakraments steht, nehmen die Landeskirchen nicht mehr vor, insofern herrscht innerhalb Deutschlands gastweise Abendmahlsgemeinschaft."

18) Dies zeigt die Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der APU in Halle im Jahre 1937, wo man versuchte, im Blick auf 1. Kor. 10, 16 f und unter Bezug auf die Barmer Erklärung die Lehrunterschiede in der Abendmahlsfrage zu überbrücken. So einigte man sich auf die Feststellung, daß "Christus selbst die Gabe des Abendmahls" ist, die verschiedenen Lehrunterschiede nur die "Art und Weise seiner Selbstmitteilung" betreffen. Vajta, Kirche und Abendmahl, S. 48; Gottschalk, aaO., S. 21

19) Erik Wolf, aaO., S. 437 ff

der Bekenntnissynode von Barmen20) maßgebend21), in deren Satz 3 die aller Konfessionalität vorgegebene Einheit der Christen bekannt wird22).

---

20) Vom 29. - 31.5.1934

21) Letztlich hat sich die Bekenntnisproblematik auch auf den Bekenntnissynoden der Bekennenden Kirche als unlösbar erwiesen. Man wird dies freilich mit der Einschränkung konstatieren müssen, daß die alles beherrschende Aufgabe in der Abwehr gegenüber der Reichskirche und dem Führungsanspruch des nationalsozialistischen Staates bestand. Diesem Thema haben sich Barmen und Dahlem voll und ganz gewidmet. Eine theologische Diskussion um das Gemeinsame der reformatorischen Bekenntnisse wird nicht unternommen. "Im Gehorsam gegen den Herrn der Kirche liegt so starke einigende Kraft, daß wir trotz der Verschiedenheit der reformatorischen Bekenntnisse zu einem einheitlichen Wollen und Handeln in der Deutschen Evangelischen Kirche zusammenstehen können" (Bekenntnissynode der DEK. Barmen 1934, hrsg. von K. Immer, 1934, S. 38). Im Zusammenhang mit der theologischen Legitimation gemeinsamer Leitungsorgane der Bekennenden Kirche tritt dann die Bekenntnisfrage mehr und mehr in den Mittelpunkt. In Augsburg (1935) nennt Marahrens das zu erstrebende Ziel: "Eine große Deutsche Evangelische Kirche" (Augsburg 1935, hrsg. von Immer, S. 21). Er verweist auf das zu klärende Verhältnis von Bekenntnis und Bekennen (aaO., S. 23). Eingehend beschäftigt sich Beckmann (aaO., S. 30 ff) mit dieser Frage. Das später beschlossene "Wort an die Gemeinden, ihre Pfarrer und Ältesten" (aaO., S. 47 ff) rückt dagegen die Problematik wieder mehr in die Abwehrstellung zum totalitären Staat, statt sie auf die Überwindung innerkirchlicher (ekklesiologischer) Spannungen zu beziehen. Auf der Bekenntnissynode in Bad Oeynhausen (1936) stehen die Bekenntniskonvente im Mittelpunkt der Auseinandersetzung, die damit wieder zusehends kontroverstheologisch wird und den positiven Ansatz von Barmen vergessen läßt (vgl. andererseits die eindringliche Mahnung von Niemöller und Heinemann, Vierte Bekenntnissynode der DEK, hrsg. von Immer, S. 40 ff, 47 f)

22) Es heißt dort unter Berufung auf Eph. 4, 15, 16: "Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, daß sie allein Jesu Eigentum ist, allein von seinem Trost und seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte"; Fr. Söhlmann, Treysa, 1945, S. 143

In Art. 1 Abs. 2 der Grundordnung der EKD wurden die in Barmen getroffenen Entscheidungen ausdrücklich bejaht[23]. Im übrigen ist aber die Diskussion um die eigentlich theologische und rechtliche Bedeutung der von den Bekenntnissynoden erarbeiteten Erklärungen und Verlautbarungen bis heute noch nicht abgeschlossen[24].

Schon bald nach dem Zusammenbruch war eine erste Kirchenversammlung aus Vertretern des Einigungswerkes, des Reichsbruderrates und der Kirchenleitungen der Landeskirchen[25] vom 27. - 31.8.1945 nach Treysa einberufen worden. Das Ergebnis dieser Konferenz war die Gründung des Hilfswerkes der Evangelischen Kirche Deutschlands und die Ausarbeitung einer vorläufigen Ordnung der EKD[26]. Die kirchenregimentlichen Befugnisse des Bruderrats der Bekennenden Kirche gingen auf den Rat als das vorläufige Leitungsorgan der EKD über.

Die Neuordnung der EKD stockte fast drei weitere Jahre hindurch bis es auf der Kirchenversammlung in Eisenach[27] endgültig zur Annahme einer Grundordnung der EKD kam[28]. Die eigentliche Auseinandersetzung um diese neue Kirchenverfassung fand in den Jahren 1946 und 1947 zwischen den beiden großen Gruppen, dem Bruderrat und dem Lutherrat statt, während sich aber der Bruderrat in erster Linie um die Bildung einer Evangelischen Kirche in Deutschland unter Wahrung der im Kirchenkampf erfahrenen geistlichen und kirchlichen Einheit bemühte[29], sah der Lutherrat seine vordringliche Aufgabe in der Neuordnung der lutherischen Landeskirchen und der Schaffung einer Vereinigten Lutherischen Kirche Deutschlands[30]. Eine Überbrückung der hier zutage getretenen Unterschiede war erst durch die Bildung des sog. Detmolder Kreises möglich, einem Zusammenschluß von lutherischen Kirchen, die der Gründung der VELKD ablehnend gegenüberstanden mit solchen lutherischen Gemeinden, die aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu unierten Landeskirchen ebenfalls ein gegenüber dem Lutherrat modifiziertes lutherisches Kirchenverständnis vertraten[31].

---

[23] So auch Vorspruch Nr. 5 der Grundordnung der Evang. Landeskirche in Baden vom 23.4.1958 (KGVBl. S. 17); Brunotte, aaO., S. 130; vgl. ferner die Erklärung des Bruderrates der EKD vom 20.3.1946, in: Kirche u. Abendmahl S. 53; Ernst Wolf, RGG^3, Band I, Sp. 878; Erik Wolf, aaO., S. 440

[24] Brunotte, aaO., S. 130, mit stark orthodox luth. Akzentuierung

[25] Kirchliches Jahrbuch 1945-48, S. 8 ff

[26] Kirchliches Jahrbuch 1945-48, S. 15 ff

[27] Vom 10.-13.7.1948

[28] Kirchliches Jahrbuch 1945-48, S. 94 ff; vgl. Erik Wolf, Zur Entstehung der Grundordnung der EKD, ZevKR 4 (1955), S. 1 ff

[29] Erkl. d. Bruderrates v. 20.3.1946, Kirchl. Jahrbuch 1945-48, S. 69 ff

Bei der Beratung der Grundordnung der EKD hat die Verabschiedung von Art. 4 Abs. 4, der sich mit der gegenseitigen Abendmahlszulassung beschäftigt, die größten Schwierigkeiten bereitet. Ein Vergleich der verschiedenen vorgelegten Verfassungsentwürfe[32] verdeutlicht die seinerzeit vorhandenen Meinungsunterschiede.

Nachdem der am 6.6.1947 auf der Kirchenversammlung von Treysa vom Rat der EKD einberufene Verfassungsausschuss[33] im November 1947 einen Entwurf der Grundordnung der EKD erarbeitet hatte, war dieser den einzelnen Landeskirchen zur Stellungnahme vorgelegt worden. Der Einspruch der Lutheraner bezog sich sogleich darauf, daß eine volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Gliedkirchen der EKD nicht akzeptiert werden könne. Nur eine gelegentliche gastweise Teilnahme von Angehörigen eines nichtlutherischen Bekenntnisses wollte man zugestehen. Die daraufhin erarbeitete neue Fassung von Art. 4 Abs. 4, die am 9.3.1948 auf einer Sitzung in Kassel dem Rat vorgetragen und ausführlich begründet worden

---

30) Kirchl. Jahrbuch 1945-48, S. 68 f, 79 f; hierzu ferner Th. Wurm, Erinnerungen aus meinem Leben, 1953, S. 191 f

31) Kirchl. Jahrbuch 1945-48, S. 82

32) Vgl. die Übersicht bei Brunotte, aaO., S. 316 ff; P. Brunner, Eisenach 1948, ZevKR 3 (1953/54), S. 141 ff; fenrer H. Schuster, Das Problem der Sakramente Taufe und Abendmahl, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Heft 229/230, 1960, S. 74 ff

33) Dem Verfassungsausschuß gehörten Brunotte, Ehlers und Erik Wolf an

war, wurde von diesem gebilligt. Dennoch stellte sich die Mehrheit des Lutherrates einer Verabschiedung dieses Entwurfes entgegen. Im weiteren Verlauf kam es dann am 10. und 11.4.1948 zu einer letzten Sitzung des Verfassungsausschusses mit Vertretern des Lutherrates, des Bruderrates, der Reformierten und Unierten in Karlsruhe-Rüppurr. Eine Einigung über die Frage der Abendmahlsgemeinschaft konnte jedoch nicht erzielt werden. Daraufhin stellte der Verfassungsausschuß seine Tätigkeit ein und übergab dem Rat der EKD den von ihm erarbeiteten Entwurf. Hierbei war von Seiten des Verfassungsausschusses angeregt worden, die verfassunggebende Kirchenversammlung über den Entwurf als ganzen entscheiden zu lassen. Am 27.4.1948 erklärte sich der Rat für den endgültig redigierten Entwurf.

In den Vorbesprechungen im Plenum der verfassunggebenden Kirchenversammlung bestand am 10.7.1948 ebenfalls keine Einigung über die Abendmahlsfrage. Schließlich wurde ein Ausschuß der Kirchenversammlung beauftragt, am Nachmittag des 10.7.1948 den Versuch zu unternehmen, der Grundordnung eine Fassung zu geben, die mit der allgemeinen Zustimmung rechnen konnte. Am 13.4.1948 wurde schließlich auch Art. 4, den man zunächst von der weiteren Beratung ausgenommen hatte, in erster Lesung gegen eine Stimme bei sechs Enthaltungen, in zweiter Lesung gegen eine Stimme bei drei Enthaltungen gebilligt. Die gesamte Grundordnung der EKD wurde einstimmig und ohne Stimmenthaltung angenommen.

§ 2

Die Ordnung des Abendmahls nach der Grundordnung der EKD

In der Diskussion um die Interkommunion und ihre ekklesiologischen Bezüge gehen manche so weit, der EKD jede Legitimation abzusprechen, ein Abendmahlsgespräch mit dem Ziel einer Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten auf gesamtkirchlicher Ebene zu vermitteln 1). Eine solche Kritik widerspricht GO Art. 2 Abs. 2. Wenn es dort heißt, daß gesamtkirchliche Rechtssetzung das Bekenntnis der Gliedkirche nicht verletzen wie umgekehrt gliedkirchliche Rechtssetzung gesamtkirchlichem Recht nicht widersprechen darf, so ist das Verhältnis von gesamtkirchlicher und partikularer Ordnung in Wahrheit nicht alternativ, sondern dialektisch bestimmt 2). Eine Priorität der Gliedkirchen läßt sich hieraus nicht folgern - zumal GO Art. 2 Abs. 2 vom Widerspruch zwischen Rechtssetzung und Recht spricht. Nur eine gesamtkirchliche Rechtssetzung darf daher das gliedkirchliche Bekenntnis nicht verletzen. Etwas anderes ist es, ob im Bereich der EKD bereits von einem aller gliedkirchlichen Partikularität vorgegebenen und im Zusammenschluß der Landeskirchen zur EKD implizierten gesamtkirchlichen Recht gesprochen werden kann. Ferner, ob und inwieweit im Verhältnis lutherischer, reformierter und unierter Landeskirchen in der EKD eine Übereinstimmung in Lehre und Bekenntnis festgestellt werden kann, die zu entsprechenden ekklesiologischen Konsequenzen nötigt. GO Art. 2 Abs. 2 rechtfertigt es somit nicht, das Verhältnis von gesamtkirchlicher und gliedkirchlicher Ordnung als eine Frage der Relation zweier gesonderter "Rechtskreise" zu betrachten. Alle Pa-

---

1) Brunotte, Die Grundordnung der EKD, S. 140

2) Hierzu: Brunotte, Das Zusammenleben der Konfessionen in der EKD, Luthertum, Heft 9, 1953, S. 13 ff

rallelen zum staatsrechtlichen Föderalismus, die im Hinblick auf die rechtliche Qualifizierung der EKD als Bund bekenntnisverschiedener Kirchen naheliegen könnten[3], sind verfehlt. Im ekklesiologischen Bereich überschneiden sich Universalität und Partukularität der Kirche wesensnotwendig. Im letzten gibt es keine kirchliche Rechtssetzung, die nicht in irgendeinem, wenn auch noch so entfernten Bezug zur Bekenntnisstruktur der Kirche steht.

Im folgenden geht es um die Frage, ob GO Art. 4 Abs. 4, dessen normativer Gehalt von vielen geleugnet wird, Ansätze einer gesamtkirchlichen Abendmahlsordnung aufweist. Sicherlich kann es sich hier - schon angesichts der Formulierungen von GO Art. 4 Abs. 4 - allenfalls um grundsätzliche, im einzelnen noch konkretisierungsbedürftige Orientierungen handeln. Die Kritik, die immer wieder an gesamtkirchlichen Bemühungen um Interkommunion geübt wird, zeigt indessen die Notwendigkeit, auf alle Gliedkirchen gemeinsam verpflichtende Ordnungselemente hinzuweisen. Dies setzt zunächst eine Antwort auf die Frage nach dem ekklesiologischen Charakter der EKD voraus[3a]. Von Bedeutung ist dies vor allem für GO Art. 4 Abs. 4 Satz 3, der meist als nur mehr oder weniger verbindliche Normierung einer "Ausnahmesituation" verstanden wird. Auf die einzelnen Bezugspunkte des Interkommunionsproblems, wie sie sich von einer generellen ekklesiologischen Basis her stellen, wird im abschließenden Kapitel einzugehen sein.

---

[3] Auf die Schwierigkeiten, die sich aus dem Bundesbegriff ergeben, verweisen Erik Wolf, Ordnung der Kirche, S. 713, 720, und P. Brunner, Eisenach 1948, ZevKR 3 (1953/54), S. 155. Zur Problematik einer "Entgegensetzung der auf verschiedenen Ebenen liegenden Begriffe Kirche und Bund": G. Wendt, Gesamtkirchliche Verankerung des Mitgliedschaftsrechts in der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Festschrift für E. Ruppel, 1968, S. 139

[3a] Hierzu grundlegend: Erik Wolf, Ordnung der Kirche, S. 710 ff

1

Die Frage, ob die Rechtsstruktur der EKD als Kirchenbund nach GO Art. 1 Abs. 1 ein für allemal bindend festgelegt ist, konfrontiert mit GO Art. 1 Abs. 2. Man glaubt, die "beharrende" und "vorwärtsweisende" Komponente der EKD in den beiden Absätzen von Art. 1 ausgedrückt zu finden, und hat daher von einer für die Grundordnung wesentlichen Spannung gesprochen. Andererseits wehrt man sich entschieden gegen eine allmähliche Entwicklung der EKD vom Kirchenbund zur Kirche. Bezeichnend sind hier die Feststellungen von Brunotte[4], der einerseits GO Art. 1 Abs. 2 als ein "wichtiges Stück Gegenwart" der EKD bezeichnet, sich andererseits aber einem dynamischen Kirchenbegriff und einer progressiven Interpretation der Grundordnung der EKD mit dem Argument widersetzt, eine weiterreichende Einheit könne nur im Glauben geschenkt, nicht dagegen durch kirchenrechtliche oder kirchenpolitische Maßnahmen erreicht werden. Hier zeigt sich die grundlegende Aporie eines statischen Kirchenbegriffs, der unfähig ist, kirchliche Faktizität als zugleich geistliche wie rechtliche Wirklichkeit und Gegebenheit zu erfassen.

Kirche ist als ecclesia apostolica immer geschichtliche Größe. Dabei liegt ihr Wesensunterschied zu anderen soziologischen Gebilden in der immanenten Heislgeschichtlichkeit des soma Christou. Diese Normativität der Kirche ist in Epheser 4, 15 ausgedrückt als ein "Wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus". Die Kirche existiert nicht als schon endgültig gefügter und geordneter, sondern "zu seiner selbst Besserung" wachsender und sich entwickelnder Leib Christi.

Diese Qualität des soma Christou als Kirche im Wachsen (oikodome) ist bislang stets als zwar theologisch wesentliche Aussage, kirchenrechtlich aber unergiebiges Kriterium abgetan worden. Auf der Grundlage eines Kirchenbegriffs, der die Grundordnung der Kirche als zugleich theologisch wie rechtlich normiert sieht, muß dem widersprochen werden. Was die EKD kirchenrechtlich ist, kann daher nie abstrakt, von einer bestimmten für die Entstehung ihrer Grundordnung verbindlichen historischen Ausgangssituation her gesagt werden[5]. Die Frage gilt es konkret zu beantworten. Die Konsequenz einer Feststellung, wie sie Brunotte trifft, indem er von der Unmöglichkeit organisatorischer Planung im Bereich kirchlichen Zusammenwachsens spricht, bedeutet gerade die Ablehnung eines statischen Kirchenbegriffs.

---

[4] Brunotte, Die Grundordnung der EKD, S. 121

2

Vergegenwärtigt man sich noch einmal die der Verabschiedung der Grundordnung vorausgegangenen Beratungen und Verhandlungen, so wird das "Gefälle"[6] zwischen ursprünglicher Absicht und endgültiger Realisierung deutlich. Noch in der vorläufigen Ordnung der EKD wird erklärt, die Kirche sei "in Abwehr der Irrlehren der Zeit in einem Kampf gegen einen staatskirchlichen Zentralismus zu einer kirchlich gegründeten inneren Einheit geführt worden"[7], "die über den Deutschen Evangelischen Kirchenbund von 1922 hinausreicht"[8]. In der endgültigen Fassung der Grundordnung ist das Zeugnis von der "auf den Bekenntnissynoden in Barmen, Dahlem und Augsburg sichtbar" gewordenen Einheit[9] schon fast vergessen. Statt dessen wird die alte These aufgegriffen, wonach unitas ecclesiae in einem Bekenntnis niedergelegte "völlige Lehreinheit" voraussetzt[10]. Bis heute ist die Diskussion um den Kirchenbegriff und die Interkommunionsfrage durch dieses Präjudiz belastet.

---

[5] Die historische Komponente betont sehr stark P. Brunner, Eisenach 1948, S. 154, Anm. 23

[6] So Ehlers, zit. nach Brunner, Eisenach 1948, S. 142

[7] Zum Kirchenkampf und zur Barmer Erklärung vgl. Asmussen, Zur gegenwärtigen Lage der EKD, Schriften des Theolog. Konvents Augsburger Bekenntnisses, Heft 4, 1952, S. 12 ff; einschränkend Brunotte, Das Zusammenleben der Konfessionen in der EKD, S. 130; ferner Brunner, Eisenach 1948, S. 144, 147 ff

[8] Kirchliches Jahrbuch 1945 - 1948, S. 15

[9] Kirchliches Jahrbuch 1945 - 1948, S. 15

Noch andere Verlautbarungen zeigen, was ursprünglich von den Beteiligten geplant war. In der Erklärung des Detmolder Kreises vom 9./10.4.1947 wird die durch die "objektive Gegenwart Christi" gewirkte "Einheit" bezeugt, die den in der EKD verbundenen Kirchen in dem Maße geschenkt ist, "als in ihnen das Wort Gottes lauter und rein verkündigt und die Sakramente nach Christi Einsetzung verwaltet werden". So hält man es für geboten, "den Tisch des Herrn für Angehörige aller Bekenntnisse offenzuhalten"[11]. Von ekklesiologischer Bedeutung ist schließlich auch die Erklärung der Kirchenversammlung der EKD in Treysa (5./6.6.1947) zur innerkirchlichen Lage, wo es heißt: "Es besteht Übereinstimmung, daß die EKD ein Bund lutherischer, reformierter und unierter Kirchen ist. Wir vertrauen darauf, daß sich in diesem Bund im gemeinsamen Hören auf das Wort Gottes Kirche im Sinne des Neuen Testaments verwirklicht"[12]. Hier wird Kirche konsequent als ecclesia reformanda, als lebendiger und wachsender Organismus verstanden. In der endgültigen Fassung der Grundordnung fehlt dieses dynamische Moment. Als immanentes Wesens- und Funktionsmerkmal des soma Christou ist es aber gleichwohl von kirchenrechtlicher Bedeutung.

3

Nach der Grundordnung der EKD ist allen Landeskirchen das Bekenntnis gemeinsam: "Herr ist Jesus Christus"[13]. Alle in der EKD geltenden Be-

---

[10] Kirchliches Jahrbuch 1945 - 1948, S. 67

[11] Kirchliches Jahrbuch 1945 - 1948, S. 63

[12] Kirchliches Jahrbuch 1945 - 1948, S. 85

[13] Brunner, aaO., S. 146

kenntnisse berufen sich auf die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments sowie das Bekenntnis zu der einen heiligen allgemeinen und apostolischen Kirche. Sie wissen sich ferner auf die altkirchlichen Bekenntnisse und die reformatorischen Prinzipien sola fide, sola gratia, sola scriptura und solus Christus gegründet14). Der in CA Art. VII zugrundegelegte Kirchenbegriff, charakterisiert durch Verkündigung des Evangeliums und stiftungsgemäße Sakramentsverwaltung, wird somit im Grundsatz von allen Landeskirchen anerkannt. Daneben finden sich auch in den einzelnen Bekenntnisschriften Übereinstimmungen15). Schließlich konnten seit Verabschiedung der Grundordnung der EKD noch weitere Gemeinsamkeiten festgestellt werden. Reicht dies jedoch aus, die EKD eine alle Landeskirchen umfassende ecclesia particularis zu nennen?

Wird Kirche konsequent im Sinne von Epheser 4, 15 als wachsender Organismus16) verstanden, so ist jede Berufung auf einen formalistischen Kirchenbegriff fragwürdig. Die Grundordnung der EKD bildet dann lediglich einen ekklesiologischen Rahmen, soweit sie in ihren rechtlichen Aussagen auf eine bestimmte Situation fixiert ist. Ihre Legitimität erhält jede Nor-

---

14) Grundmann, Ev. Staatslexikon, Sp. 484; Brunotte, Das Zusammenleben der Konfessionen in der EKD, S. 17; Brunner, aaO., S. 145, Anm. 21; 146 f

15) Kirchliches Jahrbuch 1945 - 1948, S. 83

16) So problematisch die Anwendung des Organismus-Begriffs im einzelnen auch sein mag, im ekklesiologischen Bereich wird durch ihn die dynamische Komponente im Sinne von Eph. 2, 21; 4, 15; Kol. 2, 19 gut zum Ausdruck gebracht. G. Ebeling, Wort und Glaube, 1960, S. 170, spricht von der Spannung im Sein der Kirche "zwischen ihrem factum esse und ihrem fieri"; ferner S. Reicke, Kirchenrecht, in: Einführung in die Rechtswissenschaft, hrsg. von R. Reinhardt, 1950, S. 361 f. Anders Brunotte, aaO., S. 121, für den eine Entwicklung vom Kirchenbund zur Kirche ausgeschlossen ist

mierung jedoch erst aus der betreffenden Situation, nicht durch eine für verbindlich erklärte historische Retrospektive.

Vorspruch und Art. 1 Abs. 2 der Grundordnung bekunden die dem Zusammenschluß aller Landeskirchen vorgegebene Einheit der deutschen evangelischen Christen. Diese Einheit ist Rechtswirklichkeit, da die Zuständlichkeit der Kirche ihrer formalen Fixierung vorgeordnet ist 17). Die Diskussion um die theologische und rechtliche Qualifizierung gesamtkirchlicher Ordnung hat daher nicht bei einer im einzelnen umstrittenen Terminologie einzusetzen; sie muß sich vielmehr an den gegenwärtigen kirchlichen Gegebenheiten orientieren 18). Eine solche "materielle" Wesensbestimmung der Kirche weiß sich im Gegensatz zu einer lediglich formalen Begriffsbestimmung.

Die hier vertretene extensive und progressive Interpretation der Grundordnung der EKD, die Kirche nicht per definitionem, sondern als Ausdruck ihrer Bestimmung versteht, ist nicht bekenntnis-indifferent. Ein dynamischer Kirchenbegriff 19) ist nicht konfessionalistisch, er ist gleichwohl konfessionell und "substantiell schriftgemäß" 20). Confessio als confessio in actu, als konkretes Bekennen 21).

---

17) Anders Brunotte, Die Grundordnung der EKD, S. 11 ff; id., EKL, Band I, Sp. 1201

18) J. Beckmann, Kirchliches Jahrbuch 1950, S. 67 ff; Obendiek, zit. nach Brunner, aaO., S. 147

19) In diesem Sinne bezeichnet S. Reicke, Kirchenrecht, aaO., S. 36 ff, die EKD als "bekennende Kirche im Werden"

20) Brunner, aaO., S. 158; vgl. im übrigen die Beweisführungen von S. Grundmann, Ev.StL, Sp. 483 f: Kirche sein der EKD auf der Grundlage der bestehenden "Bekenntnisgemeinschaft" (i.S.v. confessio in actu) und "Amtsgemeinschaft" (Art. 4 Abs. 2 u. 3 GO der EKD)

21) Brunner, aaO., S. 159; Beckmann, aaO., S. 69

Die gemeinsame Grundlage eines evangelischen Bekenntnisses, nicht zuletzt aber die Faktizität der EKD rechtfertigt es, sie als ecclesia particularis zu bezeichnen[22)]. Nur von hier aus sind die im Bereich der EKD geübte Amts- und Taufgemeinschaft legitimiert. Nur so läßt sich die "Vereinnahmung" eines aus einer anderen Gliedkirche zuziehenden Christen als neuerliches Mitglied der Landeskirche verantworten[22a)]. Von einer streng konfessionalistischen Position aus müßten derartige Praktiken fragwürdig bleiben. Schon sie zeigen daher die Relativierung herkömmlicher theologischer Standpunkte. Wer versucht, die hier angelegte Entwicklung aufzuhalten, vergrößtert die Kluft zwischen kirchlicher Faktizität und fiktiven ekklesialen Geltungsansprüchen.

4

GO Art. 4 Abs. 4 Satz 1 und 2 geben die mangelnde Übereinstimmung der Gliedkirchen in der Interkommunionsfrage wieder[23)]. Insoweit fehlt ihnen

---

[22)] So nachdrücklich Grundmann, Ev. Staatslexikon, Sp. 483 ff. Ebenso Friedrich, Einführung in das Kirchenrecht, 1961, S. 324. Ablehnend Brunotte, Die Grundordnung der EKD, S. 11 ff; id., Luth.Mo 1966, S. 508, wo Brunotte die Grundordnung der EKD eine "paktierte Verfassung" nennt mit der Folge, daß der EKD das Recht zu einer normativen Änderung ihrer Grundordnung abgesprochen wird. Zum Ganzen ferner Beckmann, RGG^3, Band II, Sp. 779 ff; eingehend auch Erik Wolf, aaO., S. 710 ff, 724

[22a)] Die mit Wirkung vom 1.2.1970 in Kraft gesetzte "Vereinbarung über die Kirchenmitgliedschaft" (ABl. EKD 1970, S.2) anerkennt diese Faktizität, wenn es unter Abschnitt II heißt: "Durch die Kirchenmittgliedschaft in einer Gliedkirche der EKD gehört das Kirchenmitglied der bestehenden Gemeinschaft der deutschen evangelischen Christenheit an (Art. 1 Abs. 2 der Grundordnung der EKD)"

[23)] Zur Synopsis der Fassungen von Art. 4 Abs. 4 vgl. Brunotte, Die Ordnung der EKD, S. 322 f. Er stellt dort den Entwurf des Bruderrates der EKD, den Entwurf des Verfassungsausschusses, die Vorlage des Rates der EKD und die endgültige Fassung gegenüber. Während es im Entwurf des Bruderrates und auch im Entwurf des Verfassungsausschusses noch heißt, evangelische Gemeindeglieder dürften "nicht darum von der Feier des Heiligen Abendmahls ausgeschlossen werden, weil sie einem anderen in der EKD geltenden Bekenntnis zugehören", sind die Vorlage des

(Fortsetzung Seite 118)

jede normative Bedeutung. Anders verhält es sich mit GO Art. 4 Abs. 4 Satz 3, wenn hier gesagt wird, daß in keiner Gliedkirche einem Angehörigen eines der in der EKD geltenden Bekenntnisses der Zugang zum Tisch des Herrn verwehrt wird, wo "seelsorgerliche Verantwortung oder gemeindliche Verhältnisse" eine Zulassung gebieten[24]. Damit sieht GO Art. 4 Abs. 4 Satz 3 im Sinne der Lunder Begriffsskala eine begrenzte offene Kommunion vor. Angesichts der Kritik, die immer wieder auf dem "Ausnahmecharakter"[25] dieser Feststellung besteht, stellt sich die Frage, ob hier lediglich eine mehr oder weniger unverbindliche, von der persönlichen Einstellung des einzelnen Amtsträgers abhängige Zulassung in besonderen Fällen in Aussicht genommen ist oder ob dieser Bestimmung eine echte normative Bedeutung im Sinne einer gesamtkirchlichen Verbindlichkeit zukommt.

Diese Frage zielt eindeutig über die Bekenntnisstruktur der Gliedkirchen auf die grundsätzliche Bedeutung des Sakraments. Ist das Sakrament der Gemeinde zu ihrer Stärkung geschenkt, dann ist das Gebot des Herrn, dieses Mahl gemeinsam zu feiern, nicht partikular-kirchlich disponibel. Hier

---

Fortsetzung der Fußnote 23) v. Seite 117
Rates der EKD und die endgültige Fassung nur eine Beschreibung des Zustandes völliger Uneinigkeit zwischen den Gliedkirchen in der Abendmahlsfrage

24) Weitergehend formuliert Art. 2 Abs. 4 der Ordnung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR: "Es ist in allen Gliedkirchen festgelegt, daß evangelische Christen, die einer der Gliedkirchen des Bundes angehören, der Zugang zum Heiligen Abendmahl offensteht. Die gliedkirchlichen Bestimmungen über die Kirchenzucht bleiben unberührt."

25) Das durch die Taufe vermittelte allgemeine Priestertum aller Gläubigen (1. Petr. 2, 5) als personales Moment liefert die Berechtigung für eine Spendung der Sakramente in casu mortis et periculi. Der Feststellung Weissgerbers, Die Frage nach der wahren Kirche, 1963, S. 290, Anm. 356, die Lehre von den vestigia ecclesiae legitimiere eine derartige Praxis ist daher zu widersprechen, da sie ausschließlich institutionalistisch begründet ist

stehen die Gliedkirchen im Verhältnis zueinander unter dem Gebot der lex charitatis[26). Liebesgebot und Ordnungsgebot in ihrem unauflösbarem Funktionszusammenhang bedürfen der Ausrichtung zur Gemeinde hin. Von ihr her und auf sie zu ist GO Art. 4 Abs. 4 Satz 3 auszulegen. Nur so kann eine einseitige Orientierung am Amtsträger vermieden werden[27). Auf die personale Struktur dieses Liebes- und Ordnungsgebots wird im abschließenden Kapitel noch näher einzugehen sein.

---

26) So GO Art. 5; hierzu H. Lilje, in: Eisenach 1948, S. 58

27) Wendt, aaO., S. 141 f; vgl. andererseits Brunotte, aaO., S. 146 f

IV. Kapitel

ZUR ORDNUNG DES ABENDMAHLS IN DEN LANDESKIRCHEN UND GLIEDKIRCHLICHEN ZUSAMMENSCHLÜSSEN[1)]

Die folgende Zusammenstellung[1a)] der einzelnen gliedkirchlichen Abendmahlsordnungen kann nur einen annähernden Überblick vermitteln. Eine präzise Darstellung ist bei der rechtlichen Vielfalt und der oft völlig unterschiedlichen parochialen Praxis kaum möglich. Sie ist auch nicht erforderlich, da eine Lösung der Interkommunionsfrage ohnehin nicht auf der Grundlage der einzelnen gliedkirchlichen Abendmahlsordnungen, sondern nur von einer gesamtkirchlichen Basis her erfolgen kann. Die genannten Schwierigkeiten werden zudem dadurch noch vergrößert, daß vielerorts schriftlich niedergelegte Ordnungen überhaupt fehlen. Statt dessen existiert eine bestimmte regionale Tradition, die oft wieder von Gemeinde zu Gemeinde verschieden ist. Die folgende Klarstellung beschränkt sich daher auf das Wichtigste.

---

1) Der folgende Abschnitt stützt sich zu einem wesentlichen Teil auf Auskünfte und Unterlagen, die von einzelnen Landeskirchen zur Verfügung gestellt wurden. Der Zugang zu dem einschlägigen Material der Gliedkirchen des DDR-Kirchenbundes ist erschwert, so daß die Zusammenstellung insoweit lückenhaft bleiben muß

1a) Da sich an den sich hier interessierenden gliedkirchlichen Ordnungen auch nach Gründung des DDR-Kirchenbundes nichts geändert hat, wurde an der ursprünglichen Unterteilung festgehalten. Sie hat nur thematische Bedeutung

§ 1

Die lutherischen Landeskirchen

I.

Die Ordnung des Abendmahls in den Gliedkirchen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands

A.

Die Ordnung der VELKD

Die VELKD ist nach Präambel, Art. 1 und 2 der Verfassung vom 8.7.1948[2] der auf Jesus Christus, dem gemeinsamen Verständnis der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments sowie den lutherischen Bekenntnisschriften[3] gegründete Zusammenschluß lutherischer Landeskirchen. Sie versteht sich als Kirche und weiß sich vornehmlich an die Augsburger Konfession vom Jahre 1530, den Kleinen Katechismus sowie an ein einheitliches Verständnis vom Verkündigungs- und Sakramentsauftrag der Kirche gebunden[4]. In der VELKD besteht nach Art. 1 Abs. 5 der Verfassung volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Was die Anknüpfung an das gemeinsame lutherische Bekenntnis im einzelnen bedeutet, bleibt ungeklärt, bedarf aber im Blick auf Art. 4 Abs. 2 der Verfassung genauerer Präzisierung, hat doch der Wunsch nach größerer Einheitlichkeit gliedkirchlicher Ordnungen gerade die Erkenntnis vorhandener Unterschiede zur Voraussetzung. Schon hiernach ist die Behauptung eines einheitlichen lutherischen Bekenntnisstandes fragwürdig[5] - zumal innerhalb des Lutherischen Weltbundes keine Abendmahlsgemeinschaft besteht.

---

[2] ABl. EKD 1948, S. 167 ff; Frank-Wilkens, Ordnungen und Kundgebungen der VELKD, Loseblattsammlung, A 100, A 101

[3] Vgl. die Erklärung des Ökumenischen Ausschusses der VELKD zur Frage der Apostolischen Sukzession vom 26.11.1957; Frank-Wilkens, B 101

[4] Zum Verhältnis der VELKD zum PRK vgl. den Beschluß der 1. ordentlichen Generalsynode auf ihrer ersten Tagung in Leipzig vom 27.1.1949; Frank-Wilkens, B 101

Das Verhältnis der VELKD zu ihren Gliedkirchen wird bestimmt durch Art. 1 Abs. 2, 4 Abs. 1, 6 Abs. 1 und 2 der Verfassung. Die gliedkirchliche Autonomie bleibt grundsätzlich aufrechterhalten, sie erfährt nur dort eine Beschränkung, wo Gesetze und Rechtsverordnungen der VELKD mit einer auch die einzelnen Gliedkirchen bindenden Wirkung beschlossen werden. Im übrigen gelten Art. 6 und 16 der Verfassung[6].

Für die vorliegende Arbeit interessieren allein die Bestimmungen der VELKD zur Ordnung des Abendmahls. Es sind dies die Ordnung des kirchlichen Lebens (LO), Agende I und III sowie verschiedene Richtlinien der VELKD zu Taufe, Konfirmation und zum Verhältnis von Beichte und Abendmahl. Dabei ist zu beachten, daß Gesetze und Richtlinien der VELKD nicht eo ipso geltendes Recht der Gliedkirchen werden. Nach Art. 4 Abs. 1, 5 Abs. 1 und 6 Abs. 2 der Verfassung der VELKD ist gegebenenfalls eine ausdrückliche landeskirchliche Entschließung hinsichtlich der Übernahme bestimmter Gesetze und Verlautbarungen für den Bereich der Mitgliedskirche erforderlich.

Echtes Zulassungserfordernis für die Teilnahme ist nach der Ordnung der VELKD allein die Taufe[7]. Beichte und Konfirmation haben demgegenüber ihre Bedeutung als weitere "Zulassungsvoraussetzungen" mit der Zeit verloren.

---

[5] Im Blick auf Präambel und Art. 7 Nr. 2 der Verfassung, der von der Erhaltung und Vertiefung der "lutherischen Lehre" spricht, wäre danach zu fragen, wie lutherischer Bekenntnis- und Lehrbegriff im einzelnen unterschieden werden; vgl. auch die Lehrordnung der VELKD vom 16.6.1956; Frank-Wilkens, A 210

[6] Nach Ansicht von Grundmann, LWB, S. 174 f, hat sich die landeskirchliche Tradition gegenüber dem Bestreben nach größerer Einheit in der VELKD bisher noch zu behaupten vermocht

[7] Vgl. die Erklärung der Bischofskonferenz zur Lehre vom Sakrament der Heiligen Taufe vom 25.7.1950; Frank-Wilkens, B 300

Fragen über die Beichte und ihr Verhältnis zum Abendmahl sind im Abschnitt "Von der Beichte und Lossprechung (Absolution)" der LO geregelt[8]. Hinzu konmen die Richtlinien der Bischofskonferenz der VELKD über Beichte und Abendmahl vom 16.4.1958[9]. Sie wurden nach Art. 9 Abs. 4 Satz 2 der Verfassung der VELKD zur "Anwendung in den Gliedkirchen beschlossen"[10]. Der Ordnung des kirchlichen Lebens wie den Richtlinien der Bischofskonferenz über Beichte und Abendmahl ist das Anliegen gemeinsam, die Bedeutung der Beichte wiederzugewinnen. Sie soll zur Entscheidung auffordern, das Wort Gottes ernst zu nehmen[11]. Als Formen der Beichte werden Einzelbeichte und gemeinsame Beichte genannt, ohne daß dies jedoch Gegensätze wären[12]. Immer steht die Beichte unter Mt. 18, 15 - 20, weshalb sie nicht notwendig an das ministerium ecclesiasticum gebunden ist. Jeder Christ kann daher in Notfällen die Beichte hören und Vergebung der Sünden zusprechen[13].

Ergänzt werden diese Sätze der Lebensordnung[14] durch die Agende I für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden[15]. Im Sinne der Richt-

---

[8] Kirchengesetz über die Ordnung kirchlichen Lebens vom 27.4.1955 (ABl. VELKD Band I, 1954 - 62, S. 18ff)

[9] ABl. VELKD Band I, S. 122 ff

[10] Frank-Wilkens, B 304

[11] CA Art. XI

[12] LO V, Nr. 2: "Die Einzelbeichte und die gemeinsame Beichte ergänzen einander und halten sich gegenseitig gesund"; vgl. auch W. Lüthi - E. Thurneysen, Abendmahl und Beichte, 1944

[13] LO V, Nr. 5; ferner das Sechste Hauptstück des Kleinen Katechismus - "Das Amt der Schlüssel und die Beichte"

[14] Das Kirchengesetz über die LO vom 27.4.1955 wurde den Gliedkirchen nach § 1 als "Richtlinie" für gliedkirchliche Regelungen auf diesem Gebiet übergeben. Nach § 3 des Kirchengesetzes können die Gliedkirchen die Ordnung des kirchlichen Lebens entweder "unmittelbar" als ihre Ordnung übernehmen oder ihre Regelungen und Anweisungen der OKL angleichen; Frank-Wilkens, B 500, Anm. 2

[15] Agende, Band I, "Der Hauptgottesdienst mit Predigt und heiligem Abendmahl und die sonstigen Predigt- und Abendmahlsgottesdienste"; vgl. hierzu Art. 5 Abs. 2 und Abs. 3 der Verfassung der VELKD

linien der Bischofskonferenz über Beichte und Abendmahl soll hiernach vor allem auch ein neues Verständnis der Beziehung zwischen Beichte und Abendmahl erreicht werden. Lebensordnung und Agende I zielen daher darauf ab, zugleich auch eine neue Verbindung von Predigt und Abendmahl herzustellen. Dies bedingt den Unterschied zwischen bloßer Abendmahlsvorbereitung, allgemeiner Wortverkündigung und Beichte[16].

Die Beichte ist nach allem keine obligatorische Voraussetzung für die Abendmahlszulassung. Nur wer "durch Abfall vom christlichen Glauben oder durch lasterhaften Wandel Ärgernis gegeben hat und von der Abendmahlsgemeinde ausgeschlossen ist", wird erst nach Ablegung der Beichte zum Abendmahl zugelassen[17]. Andererseits soll die Bedeutung der Beichte als Akt der Gewissenserforschung vor Gott nicht durch eine allgemein gehaltene Abendmahlsvermahnung oder durch die "Offene Schuld" ersetzt werden[18].

Nach LO[19] [20] II, Nr. 3 ist der Konfirmandenunterricht "in seinem Kern ein Sakramentsunterricht". Er soll den Konfirmanden die Bedeutung der Taufe erschließen, sie auf das Abendmahl vorbereiten und hinführen. Trotz dieser engen Beziehung zwischen Konfirmation und Abendmahl erfordert

---

16) Richtlinien, Nr. 1

17) Richtlinien, Nr. 2

18) Richtlinien, Nr. 6 und 7

19) Die Ermächtigung zur Ausarbeitung der LO stammt von der 1. Generalsynode (Leipzig 1949); Frank-Wilkens, B 501, Anm. 1. Sie unterliegt im übrigen Art. 16 Abs. 4 der Verfassung der VELKD

20) Vgl. den Beschluß der Generalsynode und der Bischofskonferenz über die Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Band I, vom 17.11.1954 (ABl. EKD 1955, S. 5); ferner den Beschluß der Generalsynode und der Bischofskonferenz über die Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Band III ("Die Amtshandlungen"), vom 28.2.1962, S. 84), die beide unter Wahrung von Art. 5 Abs. 2 der Verfassung der VELKD eingeführt wurden

die "sachliche Zusammengehörigkeit" von beiden nicht etwa auch ihre zeitliche Zusammenlegung in eine Feier auf denselben Tag[21]. Zahlreiche Landeskirchen haben den Versuch unternommen, Konfirmanden auch schon vor der Konfirmation zum Abendmahl zuzulassen. In diesem Zusammenhang ist auf das Gutachten des Theologischen Ausschusses der VELKD zur Frage der Konfirmation vom 7.1.1951 hinzuweisen[22].

Fragen der Kirchenzucht behandelt LO XII. Nach LO XII, Nr. 5 stellt der Ausschluß vom Altarsakrament das "äußerste Mittel der Kirchenzucht dar". Die Zulassung zum Abendmahl ist aber erst dann zu versagen, wenn das Bekenntnis zu Jesus Christus offensichtlich verworfen oder öffentlich geschmäht wird. Ferner, wenn trotz seelsorgerlicher Vermahnung "mutwilliger Ungehorsam" gegen die Gebote geübt wird. Die Wahrnehmung der Kirchenzucht ist in erster Linie Aufgabe des Seelsorgers. Gegebenenfalls hat er vor seiner Entscheidung den Kirchenvorstand anzuhören und sich mit dem Dekan zu beraten.

Zur Kirchenzucht liegt ein Gutachten des Theologischen Ausschusses der VELKD vom 21.12.1953[23] vor, worin die Aufhebung der Abendmahlsgemeinschaft als "Lebensäußerung der Gemeinde" bezeichnet wird. "Kirchenzucht im engeren Sinne" ist hiernach solchen Gemeindegliedern gegenüber zu üben, die "unbußfertig und hartnäckig" in "offenbaren Lastern verharren" (1. Kor. 6, 9 - 11). Allein die Unwürdigkeit des Einzelnen ist damit der Grund für die Aufhebung der Abendmahlsgemeinschaft. Dies legt die Frage nahe, ob sich diese Formel auch auf Gläubige eines anderen in der EKD geltenden Bekenntnisses übertragen läßt, denen gleichfalls die Abendmahlsgemeinschaft verweigert wird.

---

[21] LO II, Nr. 3. Auch Bonhoeffer, Sanctorum Communio, S. 181, Anm. 1, will Konfirmation und ersten Abendmahlsgang streng voneinander trennen

[22] Frank-Wilkens, B 400

[23] Frank-Wilkens, B 502

Wesen und Bedeutung des Heiligen Abendmahls sind in LO VI erläutert. Hier heißt es: "Die Teilnahme am heiligen Abendmahl muß den Gemeindegliedern versagt werden, die das Bekenntnis zu Jesus Christus offensichtlich verwerfen oder öffentlich schmähen oder die in mutwilligem Ungehorsam gegen die Gebote Gottes verharren. Solche Versagung hat zum Ziel, daß der Zurückgewiesene das Ärgernis 24) beseitigt und die Gabe des heiligen Abendmahls aufrichtig begehrt".

Auch diese Festellung trifft allenfalls auf solche Glieder zu, die von der Kirche abgefallen sind und ihr gegenüber bewußt in der Distanz verharren. Keinesfalls gilt sie für die reformierten und unierten Brüder, die im Abendmahl ein Geschenk Gottes sehen, dessen Empfang sie "aufrichtig" begehren 24a).

---

24) Der Begriff des "öffentlichen Ärgernisses" wird seiner Mißverständlichkeit wegen im Gutachten des Theologischen Ausschusses zur Frage der Kirchenzucht ausdrücklich abgelehnt

24a) Einen Überblick über den Bekenntnisstand der Gliedkirchen der EKD vermittelt die "Ausarbeitung des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Gliedkirchen der EKD" (9. - 10. Mai 1968). Hier heißt es unter Leitsatz 2 wie folgt: "Während die Gliedkirchen der EKD ihre Gründung auf die Bekenntnisse der Reformation in verschiedener Weise beschreiben und dementsprechend deren fortdauernder Gültigkeit auf verschiedene Weise Ausdruck verleihen, stellen sie zugleich an den Anfang ihrer Grundartikel zentrale Aussagen über Christus, Bekenntnis, Rechtfertigungsbotschaft und alleinige Bindung an die Heilige Schrift im reformatorischen Grundverständnis. So bezeugen sie die Kirchengemeinschaft der in ihnen vereinigten Gemeinden und machen damit zugleich über die landeskirchlichen Grenzen hinaus die Verbundenheit mit den übrigen Gliedkirchen in der EKD deutlich". Im Hinblick auf die Grundordnung der EKD wird von einer über den augenblicklichen Status hinausweisende(n) "Spannung" gesprochen (Leitsatz 3). Schließlich wird gefragt, ob die "Ordnung der EKU", die von unterschiedlichen Landeskirchen anerkannt werde und zugleich Raum für das kirchliche Miteinander von Gemeinden verschiedenen Bekenntnisstandes gebe, "nicht im Blick auf die EKD als Modell für kirchliche Gemeinschaft trotz Bekenntnisverschiedenheit" anerkannt werden könne (Leitsatz 5)

Die in Agende I und II der VELKD niedergelegte Ordnung des Abendmahlsgottesdienstes ist in den einzelnen Gliedkirchen im großen und ganzen verbindlich. Dies gilt auch für die Mitgliedskirchen, in denen beide Agenden noch nicht formell eingeführt sind. In diesem Fall kommt ihnen meist die Bedeutung einer "Richtlinie" zu. Andererseits gibt es noch teils erhebliche Unterschiede in der liturgischen Ordnung. So ist den Gesangbüchern der Gliedkirchen[25] meist ein eigener Anhang beigefügt, der Gebete, Kleinen Katechismus[26], CA vom Jahre 1530 sowie einen liturgischen Kalender für das Kirchenjahr enthält[27]. Ob im einzelnen Hostie oder Brot ausgeteilt werden, inwieweit der Gebrauch des Einzelkelchs statthaft ist, läßt sich für die lutherischen Kirchen nicht einheitlich sagen. Üblich ist der Gebrauch der Hostie[28]. Meist entspricht dies der Tradition, ohne daß sich eine ausdrückliche Regelung findet. Die Verwendung des Einzelkelchs ist in den meisten Gliedkirchen nur in Ausnahmefällen gestattet[29].

Nach CA Art. XIV dürfen Predigt und Sakrament nur "öffentlich" verkündigt und verwaltet werden[30]. Eine Privatkommunion ist damit grundsätzlich ausgeschlossen. Aus seelsorgerlichen Gründen kann der Pfarrer jedoch bei Krankheit und in besonderen Fällen Einzelkommunion gewähren.

---

[25] Auf der ersten Tagung der 1. Generalsynode wurde das Evangelische Kirchengesangbuch als gemeinsames Gesangbuch angenommen; Grundmann, LWB, S. 180, Anm. 268

[26] Auf der dritten Tagung der 1. Generalsynode wurde ein einheitlicher Text des Kleinen Katechismus beschlossen, Grundmann, LWB, S. 180, Anm. 273

[27] So z.B. Evangelisches Kirchengesangbuch, Ausgabe für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, S. 637 ff

[28] So beispielsweise Bayern, Entschließung des Oberkonsistoriums IV, 236 vom 18.2.1854; G. Seeberger, Handbuch für die Amtsführung der protestantischen Geistlichen, 1899, S. 555, Anm. 18

[29] So Bayern, KABl. 1919, S. 97; 1941, S. 71. Dagegen ist der Gebrauch des Einzelkelchs in Eutin (schriftliche Mitteilung vom 18.9.1967), Lübeck, (Auskunft der Kirchenleitung vom 31.3.1967), Schaumburg-Lippe und Schleswig-Holstein nicht grundsätzlich untersagt. Nach Auskunft des Landeskirchenrates Kiel vom 7.4.1967 hat sich der Gebrauch des Einzelkelchs aus dänischer Zeit noch in einigen Gemeinden des Landes Schleswig-Holsteins erhalten

[30] LO VI, IX

Eine Folge des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen ist es, daß auch ein nichtordiniertes Gemeindeglied alle Dienste, die dem Pfarrer nach der Ordnung der Kirche übertragen sind, im Einzelfall übernehmen kann. Damit ist auch jedes Gemeindeglied befugt, das Abendmahl zu spenden. Unzweifelhaft gilt dies für den Fall einer Austeilung in periculo mortis. Es genügt deshalb nicht, wenn einzelne Gliedkirchen die Frage der Mitwirkung von Laien bei der Sakramentsverwaltung in ihren Pfarramtsgesetzen einzig von der Assistenz nichtordinierter Gemeindeglieder her beantworten. Die Assistenz Nichtordinierter bei der Austeilung des Abendmahls [31] und das weitergehende Recht jedes Gemeindegliedes, das Sakrament unter bestimmten Umständen selbst zu verwalten [32], sind beide Ausdruck des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen. Auch in Richtlinien der Bischofskonferenz der VELKD vom 15.1.1960 ist eine Beteiligung Nichtordinierter an der Austeilung des Abendmahls vorgesehen [33].

B.

Zur Rechtslage in den einzelnen Gliedkirchen

Folgende Besonderheiten gelten für die Gliedkirchen der VELKD:

1) Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern

Die LO ist seit dem 1.7.1966 in Verbindung mit dem Kirchengesetz für die rechtliche Handhabung der Zucht in der Gemeinde in Kraft [1]. Zusätzlich gelten die Richtlinien der Bischofskonferenz über Beichte und Abendmahl[2]. Die agendarische Ordnung ist in Agende I[3] und Agende III[4] niedergelegt[5]. Daneben besitzen noch Agende I und II für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern aus dem Jahre 1932 Gültigkeit[6]. Im übrigen hat Bayern bei der Einführung der LO von dem den Gliedkirchen nach § 3 des Kirchengesetzes der VELKD vom 27.4.1955 zustehenden Recht Gebrauch gemacht, einzelne Fragen abweichend zu regeln.

---

[31] So in Bayern: § 9 des Kirchengesetzes über das Dienstverhältnis der Predigtamts- und Pfarramtskandidaten vom 8.3.1967. (KABl. 1967, S. 69)

[32] Vgl. die LO von Bayern, wo es unter XI, 2 heißt: "In besonderen Fällen, etwa in der Gefahr des Todes und in Notzeiten kann jeder Christ die Dienste des Pfarrers leisten. Die Gemeindeglieder, die diese Dienste übernehmen oder übertragen bekommen, sind wie der Pfarrer an die Ordnungen der Kirche gebunden"; Tröger, aaO., S. 81 ff

[33] ABl. VELKD, Band I, S. 176, Nr. 3

Die Konfirmationsordnung folgt aus LO II, Nr. 3 in Verbindung mit Agende II der VELKD[7]. Nach § 8 des Kirchengesetzes über die rechtliche Handhabung der Zucht in der Gemeinde vom 18.5.1966 ist bei Vorliegen der in Abschnitt VI, Nr. 7 der LO angeführten Voraussetzungen die Gemeinschaft mit einem Gemeindeglied unterbrochen.

2) Braunschweigische evangelisch-lutherische Landeskirche

In der Braunschweigischen evangelisch-lutherischen Landeskirche ist gleichfalls die Lebensordnung der VELKD maßgebend. Die Ordnung des Predigt- und Abendmahlsgottesdienstes ergibt sich aus Agende I[8]. Agende III ist derzeit durch Kirchengesetz über die Freigabe der Konfirmationsordnung in der vorläufigen Fassung der Agende III der VELKD vom 21.10.1958[9] lediglich "zur Erprobung in den Gemeinden" in beschränktem Umfange freigegeben.

---

2) KABl. 1958, S. 163 ff

3) KABl. 1958, S. 56

4) KABl. 1963, S. 199

5) Vgl. die bei Frank-Wilkens, B 200, Anm. 1 und B 220, Anm. 1 zitierten Durchführungsbestimmungen

6) So Auskunft des Evangelisch-Lutherischen Landeskirchenrats vom 29.8.1967

7) AaO., S. 106 ff

8) Kirchengesetz über die Ordnung des Hauptgottesdienstes mit Predigt und Heiligem Abendmahl vom 21.7.1958 (LKABl. 1958, S. 39); Frank-Wilkens, B 200, Anm. 1

9) LKABl. 1948, S. 49

Die Konfirmationsordnung der Landeskirche Braunschweigs entspricht derjenigen der VELKD. Dies gilt auch für die in der LO niedergelegten Bestimmungen über die Kirchenzucht.

Für das passive Wahlrecht sieht das Kirchengesetz über die Neubildung der Kirchenvorstände vom 4.11.1947[10] eine rege Beteiligung am gottesdienstlichen Leben der Gemeinde, "insbesondere am Heiligen Abendmahl" vor.

3) Evangelisch-Lutherische Landeskirche Eutin

Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Eutin hat durch Kirchengesetz über den Beitritt zur VELKD vom 18.5.1967[11] den Anschluß an die Vereinigte Kirche vollzogen. Eine Übernahme der von der VELKD beschlossenen Kirchengesetze und Ordnungen tritt indessen nach Art. 2 des genannten Kirchengesetzes nicht eo ipso ein. Lediglich Agende I der VELKD besitzt derzeit Gültigkeit[12].

4) Evangelisch-Lutherische Kirche im Hamburgischen Staat

Die LO der VELKD ist in der Hamburgischen Landeskirche noch nicht eingeführt. "Dem Herkommen entsprechend" gilt jedoch auch hier, daß die Beichte der Abendmahlsfeier vorangeht[13]. Agende I ist mit Beschluß der Synode vom 6.7.1964 übernommen[14].

---

[10] LKABl. 1947, S. 57

[11] GVOBl. 1967, S. 1 ff

[12] So Auskunft der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche vom 18.9.1967

[13] Gesetze und Vereinbarungen des Geistlichen Ministeriums (GVMin.), S. 12

[14] GVMin., S. 50

In Hamburg ist mit der Verfügung des Landeskirchenamtes vom 10.2. 1967[15] der Versuch einer vorzeitigen Zulassung von Konfirmanden zum Abendmahl bereits vor der Konfirmation aufgenommen und teilweise fortgesetzt worden[16]. Nach wie vor wird jedoch die Konfirmation "als die Voraussetzung für die nicht mehr eingeschränkte generelle Zulassung zur Teilnahme am Heiligen Abendmahl betrachtet"[17].

5) Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers

Für die Ordnung kirchlichen Lebens ist das Kirchengesetz zur Förderung und zum Schutze des christlichen Gemeindelebens vom 2.5.1929 maßgebend[18]. Die LO der VELKD ist bislang noch nicht eingeführt. Mit Übernahme der Richtlinien der Bischofskonferenz der VELKD über Beichte und Abendmahl sind die gliedkirchlichen Bestimmungen über die Beichte modifiziert worden. Zudem hat die Landessynode im Jahre 1961 eine Entschließung gefaßt, die mit einem ausführlichen Kommentar des Landeskirchenamtes veröffentlicht wurde[20]. Unabdingbare Voraussetzung ist die Beichte dann, wenn ein Getaufter, der sich nach seiner Konfirmation von der Kirche losgesagt hat, Zulassung zum Abendmahl begehrt[21].

Agende I[22] und Agende III[23] sind eingeführt. In einer Reihe von Gemeinden sind noch Ordnung aus früheren Agenden in Gebrauch, die sich allerdings in der liturgischen Gestaltung nur wenig von den derzeit geltenden Agenden unterscheiden[24].

---

15) Verfügung Az 79/67

16) AaO., S. 2

17) Vgl. ferner die Beschlüsse des Geistlichen Ministeriums v. 2.11.1966

18) KABl. 1929, S. 33 ff nebst Ausführungsanweisungen

19) KABl. 1957, S. 115

20) KABl. 1962, S. 71 ff

21) So Agende III, Generalrubriken Abs. 1

22) Kirchengesetz über die Einführung des Ersten Bandes der Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden vom 21.1.1957 (KABl. 1957, S. 113)

23)24) s.Seite 132

In Hannover ist neben Agende III noch in manchen Gemeinden die Konfirmationsordnung der Agende aus dem Jahre 1901 in Geltung. Es besteht für den Konfirmanden kein Zwang, sofort nach der Konfirmation am Abendmahl teilzunehmen[25].

Bestimmungen über Kirchenzucht enthalten das Kirchengesetz zur Förderung und zum Schutze des christlichen Gemeindelebens vom 2.5.1929, das Kirchengesetz über die Taufe vom 16.2.1938[26] sowie das Kirchengesetz über die Trauung vom 8.3.1929[27]. Auch die Kirchengemeindeordnung vom 21.1.1957[28] ist in diesem Zusammenhang zu beachten.

Das passive Wahlrecht setzt nach § 13 der geltenden Kirchengemeindeordnung vom,21.1.1957[29] eine rege Beteiligung am gottesdienstlichen Leben voraus. Nach § 15 der Kirchengemeindeordnung ist das aktive Wahlrecht denen versagt, die nach der Ordnung der Landeskirche vom Abendmahl ausgeschlossen sind[30].

6) Evangelisch-lutherische Kirche in Lübeck

Die LO der VELKD dient legiglich als "Richtlinie"[31]. Agende I ist dagegen durch Kirchengesetz über die Einführung von Band I der Agende

---

Fußnoten 23) 24) v.Seite 131

23) Kirchengesetz über die Einführung des Dritten Bandes der Agende für evangelisch-lutherische Gemeinden vom 13.12.1963 (KABl.1963, S. 217)

24) Vgl. ferner § 5 Abs. 1 des Agendengesetzes vom 21.1.1957 (KABl.1957, S. 114)

25) Seit dem Jahre 1938 kirchengesetzlich aufgelockert (KABl. 1928, S. 93 f) Zur Ausführungsanleitung des Landeskirchenamtes: aaO., S. 103 ff

26) KABl. 1938, S. 31 ff; KABl. 1939, S. 155 ff

27) KABl. 1929, S. 15 ff

28) KABl. 1957, S. 69 ff

29) KABl. 1957, S. 69 ff

30) So Auskunft des Landeskirchenamtes vom 20.4.1967; vgl. ferner Art. 9 Abs. 3 der Kirchenverfassung vom 11.2.1965

31) Auskunft der Kirchenleitung der Evangelisch-lutherischen Kirche in Lübeck vom 31.3.1967

für Evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinde vom 17.2.1956 übernommen[32]. Hinsichtlich Konfirmationsordnung und Kirchenzucht gilt die Regelung der VELKD.

Nach Art. 17 Abs. 2 der Kirchenverfassung der Evangelisch-lutherischen Kirche in Lübeck vom 22.4.1948 i.d.F. vom 5.2.1969, haben sich die Kirchenvorsteher der Gemeinde durch Gottesdienstbesuche und Teilnahme am Abendmahl als Vorbild zu erweisen.

7) Evangelisch-Lutherische Landeskirche Mecklenburgs

Es gelten die Bestimmungen der Lebensordnung der VELKD[33] sowie Agende I[34] und Agende III[35]. Die Bestimmung des § 11 der Verfassung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs vom 29.9. 1921[36] regelt die Voraussetzungen des aktiven und passiven Wahlrechts.

8) Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens

LO und Agende I[37] sind eingeführt. Agende III ist durch Beschluß der Kirchenleitung vom 16.2.1960[38] lediglich teilweise "zur Erprobung" freigegeben. Zum Verhältnis von Beichte und Abendmahl sind zusätzliche Bestimmungen ergangen[39]. Verbindlich ist ferner die Konfirmationsordnung vom 14.12.1949[40]. Bestimmungen über Kirchenzucht finden sich

---

32) KABl. 1956, S. 11

33) Kirchengesetz über die Lebensordnung vom 2.12.1955 (KABl. 1956, S. 7)

34) Kirchengesetz über die Ordnung des Gottesdienstes vom 2.12.1955 (KABl. 1956, S. 1)

35) Kirchengesetz über die Einführung des Dritten Bandes der Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs vom 3.4.1964 (KABl. 1964, S. 39)

36) KABl. 1921, S. 17

37) Kirchengesetz über die Ordnung des Hauptgottesdienstes mit Predigt und Heiligem Abendmahl vom 22.4.1959 (KABl. 1959, A 17)

38) KABl. 1960, A 11

39) KABl. 1962, A 5 II (Beichtgebet, Empfehlung von Abendmahlsfeiern

(Fortsetzung S.134)

außer in der LO auch in einzelnen Ordnungen der Landeskirche Sachsens[41].

Das passive Wahlrecht ist - wie in anderen Gliedkirchen - daran geknüpft, daß sich das Gemeindeglied "zum Tisch des Herrn hält"[42].

9) Evangelisch-lutherische Landeskirche Schaumburg-Lippe's

Auch hier gelten die Ordnungen des kirchlichen Lebens sowie Agende I[43] der VELKD. Ferner die Konfirmationsordnung vom 1.4.1926, worin die Konfirmation unter § 1 als die "Voraussetzung für die Gewährung der kirchlichen Rechte" bezeichnet wird.

10) Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schleswig-Holsteins

Die LO der VELKD und Agende I[44] sind übernommen. Agende Band III ist durch Beschluß der Landessynode vom November 1963 zum Gebrauch in den Gemeinden empfohlen. Weiterhin sind die Rundverfügung des Landeskirchenamtes über das "Verhältnis von Beichte und Abendmahl" vom 29.4.1959 sowie die entsprechenden Richtlinien der Bischofskonferenz der VELKD verbindlich.

Fortsetzung d. Fußnote 39) v. S.133 u.Fußn. 40 v.S. 133

vor dem Hauptgottesdienst) und KABl. 1963, A 70 II (Abendmahlsvermahnung)

40) KABl. 1949, A 68 II, Nr. 35

41) So z.B. in § 1 Abs. 2 der Konfirmationsordnung sowie in der Tauf- und Trauordnung

42) Bekanntmachung vom 2.5.1953 (KABl.1953, A 35 II, Nr. 17)

43) Kirchengesetz betr. die Einführung der Agende I vom 10.12.1957 (KABl. 1958, S. 9)

44) Kirchengesetz über die Einführung von Band I der Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden vom 26.10.1956 (KGVOBl. 1956, S. 75)

Entsprechend der Regelung der Hamburgischen Landeskirche kennt auch die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schleswig-Holsteins eine vorzeitige Zulassung von Konfirmanden zum Abendmahl. Auf der Tagung vom 6. - 11.11.1960 wurde darüber hinaus von der Landessynode beschlossen, "den Abendmahlsempfang nicht aus der begleitenden Einführung in das Leben der Kirche auszuklammern, sondern bereits während der Konfirmationszeit nach vorausgegangener Grundunterweisung durch wiederholte Zulassung zum heiligen Abendmahl in der eigenen Gemeinde die Freude am Altarsakrament zu wecken"[45).

Für das passive Wahlrecht bestimmt Art. 22 Abs. 2 der Rechtsordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schleswig-Holsteins vom 6.5.1958, daß nur derjenige Kirchenältester werden kann, der am Gottesdienst und an der Feier des Abendmahls teilnimmt und durch seine "Beteiligung am Leben der Gemeinde Erfahrung erworben" hat.

11) Evangelisch-Lutherische Kirche in Thüringen

Auch hier sind die Lebensordnung der VELKD 46), Agende I 47) und Agende III 48) für die Ordnung des Abendmahls verbindlich. Im übrigen entspricht die Ordnung der Landeskirche derjenigen der VELKD.

---

45) Vgl. den Protokollband über die Verhandlungen der 22. ordentlichen Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirchen Schleswig-Holsteins vom 6. - 11.1.1960

46) Gesetz zur Einführung der Ordnung des kirchlichen Lebens vom 19.12. 1956 (KABl. 1957, S. 25)

47) Beschluß der Landessynode zur Agende I vom 17.5.1955 (KABl. 1955, S. 93)

48) Beschluß der Synode über die Einführung der Agende für Evangelisch-lutherischen Kirchen und Gemeinden (Band III) vom 8.4.1964 (KABl. 1964, S. 118)

II.

Die Ordnung des Abendmahls in den übrigen lutherischen Landeskirchen

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Oldenburg und die Evangelische Landeskirche in Württemberg haben den Beitritt zur VELKD nicht vollzogen[1]. Dennoch entspricht die Ordnung des Abendmahls im wesentlichen derjenigen der übrigen lutherischen Kirchen.

1) Evangelisch-lutherische Kirche in Oldenburg

Dies gilt für den Bereich der Landeskirche Oldenburgs hinsichtlich der agendarischen Ordnung des Abendmahlsgottesdienstes. Hier ist Agende III der VELKD zugrundegelegt[2]. Eine Ordnung kirchlichen Lebens existiert dagegen nicht. Es wird vereinzelt auf ältere Bestimmungen zurückgegriffen[3].

Auch in der Landeskirche von Oldenburg gibt es die Möglichkeit, Konfirmanden bereits vor der Konfirmation zum Abendmahl zuzulassen[4]. Als Bekenntnisschriften gelten nach Art. 1 Abs. 2 der Kirchenordnung vom 20.2.1950 CA, Apologie, die Schmalkaldischen Artikel sowie Großer und Kleiner Katechismus und Konkordienformel. Zur Sakramentsverwaltung ist nach § 10 des Pfarrergesetzes vom 10.6.1966[5] der Pfarrer berufen. Daneben sind auch Diakone[6] zu allen amtlichen Diensten einschließlich der Verwaltung der Sakramente befugt. Nichtordinierten Pfarrvikaren ist nach Nr. 3 der Ordnung für die Amtsaufgaben eines Vikars vom 21.1.1946 das Recht zur Mitwirkung bei der Austeilung des Abendmahls zugestanden[7].

---

[1] Hierzu Grundmann, LWB, S. 172 ff

[2] Vgl. ferner die im Evangelischen Kirchengesangbuch (Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen Niedersachsens), Ausgabe Oldenburg, veröffentlichte Gottesdienstordnung, aaO., S. 5 ff, 26 ff

[3] So die bei Hayen, Sammlung von Vorschriften und Entscheidungen für die evangelisch-lutherische Kirche des Herzogtums Oldenburg, Oldenburg 1911, unter Nr. 97 ff abgedruckten Bestimmungen

[4] Nach Auskunft des Oberkirchenrats vom 13.4.1967 machen etwa 15 von 100 Gemeinden von dieser Möglichkeit Gebrauch

Wie in den übrigen lutherischen Landeskirchen wird in der Regel die Hostie verwandt. Der Gebrauch des Einzelkelchs ist grundsätzlich untersagt[8]. Im Rahmen der Kirchenzucht wird noch heute die Kirchenordnung vom 16.7.1725 (Kap. VIII, § 8) herangezogen; ein fester Ausschluß vom Abendmahl ist hier nicht niedergelegt[9].

Für das passive Wahlrecht ist nach § 17 Abs. 1, b) der Gemeindewahlordnung rege Beteiligung am gottesdienstlichen Leben der Gemeinde und am Heiligen Abendmahl Voraussetzung.

2) Evangelische Landeskirche in Württemberg

In der Evangelischen Landeskirche in Württemberg gilt der Erlaß des Evangelischen Oberkirchenrats vom 15.3.1945 zur Neuordnung der Abendmahlsfeier[10]. Hier ist eine Verbindung von Abendmahlsfeier und Predigtgottesdienst vorgesehen[11]. In dem Erlaß kommt auch das Verhältnis von Beichte und Abendmahl zur Sprache[12].

---

[5] GVBl. 1966, S. 91 ff

[6] So § 2 Abs. 11 des Kirchengesetzes über das Amt der Pfarrdiakone in der Evangelisch-lutherischen Kirche in Oldenburg und über die Änderung von Art. 19, 25, 28, 56 und 76 der Kirchenordnung vom 30.6.1965 (GVBl. 1965, S. 55 ff)

[7] GVBl. 1947, S. 57 ff

[8] Hayen, aaO., Anm. 39 zu Nr. 100

[9] Im Zusammenhang mit dem aktiven Wahlrecht vgl. § 4 der Ausführungsanweisung zur Gemeindewahlordnung (GVBl. 1953, S. 36)

[10] Beiblatt zum ABl. Band 32, Nr. 2

[11] AaO., S. 18 ff

[12] Siehe Seite 138

Es existiert gegenwärtig lediglich eine Ordnung der Taufe vom 4.11.1964/ 25.11.1965[12a] sowie eine Ordnung der Konfirmationsfeier[13]. Die Voraussetzungen des aktiven und passiven Wahlrechts sind in der Wahlordnung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg vom 15.4.1964 festgelegt[14]. Hier fordert § 6 Abs. 1 Nr. 2 der Wahlordnung für das passive Wahlrecht die Teilnahme am Gottesdienst und am kirchlichen Leben der Gemeinde. In der Abendmahlsfeier werden Brot und Wein ausgeteilt[15]. Der Gebrauch des Einzelkelchs ist grundsätzlich ausgeschlossen.

Fußnote 12) v. Seite 137

12) Beiblatt zum ABl. 1950 - 51, S. 33 ff; vgl. ferner das Kirchenbuch für die Evangelische Kirche in Württemberg, Die Heilige Taufe, 1965

12a) ABl. Band 42, S. 1 ff

13) Beiblatt zum ABl. 1952 - 53, S. 1 ff

14) KABl. 1964, S. 118; ferner Kirchliches Gesetz zur Änderung der Wahlordnung vom 15.10.1958 (KABl. 1959, S. 235 ff)

15) Erlaß des Evangelischen Oberkirchenrats vom 15.3.1945, S. 4

§ 2

Die unierten Landeskirchen

I.

Die Gliedkirchen der EKU

A.

Die Ordnung der EKU

Laut Präambel der Ordnung der EKU vom 20.2.1951/12.12.1953[1] führt die EKU die Evangelische Kirche der Altpreußischen Union "unter Fortbestand ihrer Rechtspersönlichkeit" weiter. Sie ist nach Art. 1 Abs. 1 die Gemeinschaft der in ihr zusammengeschlossenen Gliedkirchen. Nach Art. 3 Abs. 1 der Verfassung ist die EKU selbst Mitglied der EKD. Für das Verhältnis zwischen der EKU und den einzelnen Gliedkirchen gilt Art. 7 der Verfassung. Hiernach sind Rat und Synode der EKU berechtigt, den Gliedkirchen "Anregungen und Richtlinien" zur Förderung der Einheit zu geben. Nach Art. 7 Abs. 2 der Ordnung der EKU können sie den Gliedkirchen ferner Gesetzentwürfe zuleiten, wobei die Gliedkirchen zu entschließen haben, ob sie dieser Regelung zustimmen wollen. Die gliedkirchliche Autonomie bleibt somit voll gewahrt.

Die Ordnung des Abendmahls ist in der Lebensordnung der EKU vom 6.5.1955 niedergelegt. Für die liturgische Ordnung besitzt Agende Band I der EKU[2] Gültigkeit. Agende Band II ist durch Beschluß der Synode der EKU vom 27.6.1963 eingeführt.

---

[1] Merzyn, Das Verfassungsrecht der EKU und in ihren Gliedkirchen, Band I, II, 1

[2] Beschlossen durch die Synode der EKU vom 12.2.1959. Zur Geschichte der Unionsagenden vgl. Erik Wolf, Ordnung der Kirche, S. 524 ff

B.

Zur Rechtslage in den einzelnen Gliedkirchen

1) Evangelische Landeskirche Anhalts

Die Evangelische Landeskirche Anhalts hat mit Vereinbarung vom 4./ 23.10.1960[3] den Anschluß an die EKU vollzogen.

Die Ordnung des Abendmahls ergibt sich in dieser Landeskirche aus der Ordnung des kirchlichen Lebens für die Gemeinden der Evangelischen Landeskirche Anhalts vom 17.3.1953. Das Verhältnis von Beichte und Abendmahl ist in den Art. 49 - 52 festgelegt. Die agendarische Ordnung ist Agende I der EKU zu entnehmen.

Die Ordnung der Konfirmation folgt aus Art. 33 - 41 der Lebensordnung. Für die Kirchenzucht bestimmen Art. 46 Abs. 2 und 3 der LO, daß vom Abendmahl ausgeschlossen ist, wer durch seine Haltung gegenüber der Kirche oder durch seinen Lebenswandel "öffentliches Ärgernis" gibt. Wer "offensichtlich unwürdig" ist, kann vom Abendmahl zurückgewiesen werden. Gegebenenfalls ist er bei der Austeilung "stillschweigend" zu übergehen.

Voraussetzung des passiven Wahlrechts ist nach § 13 Abs. 1 der Verfassung der Evangelischen Landeskirche Anhalts vom 14.8.1920 die "Treue zur Kirche durch Teilnahme am Gottesdienst und am Heiligen Abendmahl". Ist in Notfällen ein Pfarrer nicht zu erreichen, so ist nach Art. 45 Abs. 1 der Lebensordnung jedes Gemeindeglied zur Spendung des Abendmahls berechtigt.

---

[3] ABl. EKD 1961, S. 1 ff

2) **Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg**

In der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg ist gleichfalls die LO der EKU in der Fassung der Verordnung vom 17.1.1956[4] verbindlich. Die Agende I der EKU ist für den Bereich der Landeskirche übernommen.

Die Ordnung der Abendmahlsfeier ist in Art. 45 der Lebensordnung niedergelegt. Für die Ausübung der Kirchenzucht gelten Art. 46 Abs. 2 und Art. 49 Abs. 2 und 3. Das passive Wahlrecht ist von einer regelmäßigen Teilnahme am Abendmahl abhängig[5]. Für das theologische Verständnis des Abendmahls sind die LO und die reformatorischen Bekenntnisschriften[6] verbindlich.

3) **Evangelische Landeskirche Greifswald**

(Pommersche Evangelische Kirche)

Auch hier besitzen Art. 45, 49 - 52 der LO sowie die liturgische Ordnung von Agende I Geltung. Dagegen finden die Art. 46 Abs. 2, 49 Abs. 2 und 3 der LO der EKU nach Art. 84 der Lebensordnung keine Anwendung[7]. Auch hier besteht aber die Möglichkeit, Gemeindeglieder vom Abendmahl aufgrund seelsorgerlicher Entscheidung in schwerwiegenden Fällen auszuschließen, wenn diese offenbar nicht im Segen und ohne Ärgernis der Gemeinde die Sakramente empfangen können[8]. Kirchenzuchtsbestimmungen enthält das Kirchengesetz zur Erhaltung kirchlicher Ordnung vom 15.2.1956[9]. Die Voraussetzungen des Wahlrechts normiert Art. 44 der Kirchenordnung vom 2.6.1950[10].

---

[4] Sonderausgabe des Kirchlichen Amtsblatts vom 25.6.1956

[5] Art. 40 Abs. 1 der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg vom 15.12.1948 (ABl. EKD 1949, S. 47 ff)

[6] Vorspruch zur Grundordnung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg vom 15.12.1948, Nr. 4

[7] Vgl. den Beschluß der Landessynode vom 15.2.1956

[8] LO der EKU Art. 46 Anm. 1

[9] Vgl. insbesondere Art. 1 Abs. 1, Art. 2

[10] ABl. EKD 1950, S. 289

4) Evangelische Kirche im Rheinland

Das Verhältnis von Beichte und Abendmahl ist Art. 69 und Art. 71 der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 2.5.1952 zu entnehmen[11]. Die Regelungen einer LO sind unmittelbar in die rheinische Kirchenordnung aufgenommen. Die agendarische Ordnung folgt Agende I der EKU. Die Ordnung der Abendmahlsfeier beruht auf den Art. 40 ff der Kirchenordnung der Evangelischen Kirsche im Rheinland.

Kirchenzuchtbestimmungen sind in den Art. 26 ff der Kirchenordnung enthalten. Auch hier ist nach Art. 26 Abs. 2 Voraussetzung für eine Verweigerung der Zulassung zum Abendmahl, daß das ausgeschlossene Gemeindeglied ein "öffentliches Ärgernis" gegeben hat[12].

Das passive Wahlrecht ist nach Art. 84 Abs. 1 der Kirchenordnung an die Voraussetzung geknüpft, daß das Presbyteramt nur solchen Gemeindegliedern übertragen werden kann, die sich unter anderem auch durch "Teilnahme am Heiligen Abendmahl" als "treue Glieder der Gemeinde" bewährt haben".

Je nach dem Bekenntnisstand der Gemeinde ist neben den reformatorischen Bekenntnisschriften auch der Rheinische Unionskatechismus maßgebend.

---

[11] KABl. 1952, S. 57

[12] Art. 26 Abs. 2:
a) "Durch Verwerfung oder Verhöhnung Gottes, des christlichen Glaubens oder der evangelischen Kirche in schriftlichen oder mündlichen Erklärungen oder öffentlichen Handlungen,
b) durch einen gottlosen und lasterhaften Lebenswandel,
c) durch eine Teilnahme an solchen Handlungen, durch die andere Kirchen, Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaften sich von der evangelischen Kirche wesentlich unterscheiden". Zur Zulassung vgl. ferner J. Thoböll, Um die Zulassung zum Abendmahl, Kirche in der Zeit 1966, S. 473 f

5) Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen

Maßgeblich ist im wesentlichen die Ordnung der EKU. Damit sind die LO der EKU und Agende I verbindlich. Die Ordnung der Konfirmation ergibt sich aus Art. 40 ff der Lebensordnung. Art. 46 Abs. 2 und 49 Abs. 2 und 3 der LO betreffen die Kirchenzucht.

Die Voraussetzungen des Wahlrechts sind in Art. 39 Abs. 1 der Grundordnung vom 30.6.1950[13] sowie in den Bestimmungen der LO der EKU zusammengestellt.

Nach Vorspruch Nr. 4 der Grundordnung der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen gelten die reformatorischen Bekenntnisschriften und - soweit anerkannt - die Konkordienformel.

6) Evangelische Kirche des Kirchengebiets Görlitz

(Evangelische Kirche von Schlesien)

Agende und LO der EKU[14] sind eingeführt. Verbindlich sind ferner die Richtlinien für die Ordnung des Hauptgottesdienstes[15]. Im übrigen sind der Ordnung des Abendmahls nach Vorspruch Nr. 4 der Kirchenordnung vom 14.11.1951 die reformatorischen Bekenntnisschriften zugrundegelegt.

7) Evangelische Kirche von Westfalen

Das Verhältnis von Beichte und Abendmahl wird in den Art. 182 und 184 der Kirchenordnung vom 1.12. 1953[16] angesprochen. Insoweit ist auch die Erklärung des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche von Westfalen zur Zuordnung von Beichte und Heiligem Abendmahl vom 14.6.1963 von Bedeutung[16a].

---

[13] ABl. EKD 1950, S. 245 ff

[14] ABl. EKD 1957, S. 206; vgl. ferner Notverordnung zur Ergänzung der Ordnung des Kirchlichen Lebens der EKU für den Bereich der Evangelischen Kirche von Schlesien vom 13.2.1957

[15] Form B; ABl. EKD 1962, S. 566

[16] Merzyn, Band I, Ziff. V, 1

Agende I ist mit Einführungsgesetz vom 10.10.1959[17] übernommen. Auch Agende II der EKU ist durch Gesetz vom 25.10.1963[18] eingeführt. Nach Art. 185 der Kirchenordnung ist vom Abendmahl ausgeschlossen, wer trotz Vermahnung weiterhin ein "öffentliches Ärgernis" gibt[19]. Die Ordnung der Konfirmation folgt aus Art. 195 der Kirchenordnung. Einschlägig ist ferner Agende II[20]: Wegen der Voraussetzungen des Wahlrechts ist auf Art. 36 der Kirchenordnung und die Presbyterwahlordnung vom 27.10.1967[21] hinzuweisen.

Für die Austeilung des Abendmahls durch Nichtordinierte gilt Art. 171 Abs. 3 der Kirchenordnung. In Notfällen ist - entsprechend Art. 45 Abs. 1 der LO der EKU - jedes Gemeindeglied zur Spendung des Abendmahls berechtigt.

[16a] KABl. III, 1963 Nr. 5

[17] KABl. 1960, S. 33 mit Richtlinien

[18] KABl. 1963, S. 178

[19] Hierzu Art. 185 Abs. 3

[20] Einführungsgesetz vom 25.10.1963 (KABl. 1963, S.178)

[21] KABl. 1967, S. 155

II.

Die Ordnung des Abendmahls in den übrigen unierten Kirchen

1) Evangelische Landeskirche in Baden

Die evangelische Landeskirche in Baden besitzt noch keine umfassende Lebensordnung. Die agendarische Ordnung von Abendmahls- und Beichtgottesdienst ist in Agende I niedergelegt[22]. Für die Heilige Taufe ist eine Lebensordnung durch kirchliches Gesetz vom 29.4.1955[23] eingeführt. Daneben existiert eine neue Konfirmationsordnung vom 4.11. 1966[24].

Für das Wahlrecht sind die entsprechenden Erfordernisse in der Kirchlichen Wahlordnung vom 23.4.1958[25] festgelegt. Im § 8 der Wahlordnung in Verbindung mit § 15 der Grundordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden vom 23.4.1958[26] sind die Voraussetzungen des aktiven Wahlrechts näher ausgeführt. Für das passive Wahlrecht fordert § 16e der Grundordnung regelmäßige Teilnahme am gottesdienstlichen Leben der Gemeinde.

Im übrigen ist die Ordnung des Abendmahls der Unionsurkunde vom Jahre

---

[22] Beschluß der Landessynode vom 26.4.1963 und 11.11.1963, wonach die nach § 91 der Grundordnung erforderliche Genehmigung erteilt wurde; vgl. im übrigen die §§ 9 ff der Kirchenordnung aus dem Jahre 1821, abgedr. bei Niens, Das Recht der Evangelischen Landeskirche in Baden, Textsammlung, Beilage Nr. 1 A. Zum Ganzen ferner O. Friedrich, Einführung in das Kirchenrecht, S. 369 ff

[23] KGVBl. 1955, S. 22 = Niens, Nr. 32

[24] KGVBl. 1966, S. 68 ff

[25] KGVBl. 1958, S. 36 = Niens, Nr. 2d

[26] KGVBl. 1958, S. 17 = Niens, Nr. 2a

1821 nebst Erläuterung aus dem Jahre 1955 zu entnehmen[26a]. CA, Kleiner Katechismus und Heidelberger Katechismus sind verbindlich, soweit kein Widerspruch zur Unionsurkunde vorliegt. Weitere Bestimmungen finden sich im Evangelischen Kirchengesangbuch, Ausgabe für die Vereinigte Evangelisch-protestantische Landeskirche Badens[27].

2) Bremische Evangelische Kirche

In der Bremischen Evangelischen Kirche ist das Abendmahl überwiegend von den einzelnen Gemeinden geordnet. Landeskirchliche Bestimmungen über das Verhältnis von Beichte und Abendmahl finden sich daher nicht. In Gemeinden des lutherischen Gemeindeverbandes gilt dagegen die Lebensordnung der VELKD.

Eine einheitliche Zuchtordnung existiert ebenfalls nicht. Entsprechende Bestimmungen sind lediglich in einzelnen Gemeinden vorhanden. Dies gilt auch für die Regelung des aktiven und passiven Wahlrechts.

Kleiner Katechismus und Heidelberger Katechismus sind maßgebend. Vorschläge für die Ordnung des Gottesdienstes sind dem Evangelischen Kirchengesangbuch, Ausgabe für die Bremische Kirche, beigefügt. In lutherischen Gemeinden gelten die einschlägigen Agenden der VELKD.

[26a] Zum Verhältnis von § 5 der Unionsurkunde und Abendmahlslehre vgl. Entwurf und Bericht des Kleinen Verfassungsausschusses vom Oktober 1955 mit Abdruck des Gutachtens der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg zum Bekenntnisstand der Landeskirche, S. 16 ff; ferner Th. Seeger, Wort und Sakrament im Gottesdienst der Konfessionen, S. 105 ff. Zur Rechtslage in der Badischen Landeskirche: Fr. Schulz, Besonderheiten der badischen Abendmahlsordnung, Handreichung für Pfarrer der Badischen Landeskirche, 8 Jg., 1960, S. 239 ff; id., Zur Formulierung der badischen Abendmahlskonkordie, Handreichung 5 Jg., 1957, S. 389, 392

[27] 3. Auflage, 1955, mit Anhang; aaO., S. 93 ff

3) Evangelische Kirche in Hessen und Nassau

Maßgebend ist die Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau vom 11.1.1962[27a]. Abschnitt IV, 2 der LO befaßt sich mit dem Verhältnis von Beichte und Abendmahl. Die praktische Ausführung der hier vorgesehenen Möglichkeiten findet sich in den Ordnungen für Beichte und Heiliges Abendmahl vom 1.2.1963. Abschnitt II, 9 und 15 der Lebensordnung gibt Anweisungen für die Ordnung der Konfirmation. Bestimmungen über Kirchenzucht enthalten die §§ 7 und 8 der Kirchengemeindeordnung[28]. Eine einheitliche Agende liegt nicht vor. Je nach dem Bekenntnisstand der Gemeinde gelten die jeweiligen reformatorischen Bekenntnisschriften. Der Unionskatechismus ist kaum mehr in Gebrauch.

Die Spendung des Abendmahls durch Nichtordinierte ist in Notfällen nach Abschnitt IV, 8 der Lebensordnung gestattet. Abschnitt IV, 9 der Lebensordnung sieht sogar gesonderte Abendmahlsfeiern im Rahmen kirchlicher Kreise und Verbände oder bei besonderen Anlässen vor. Sofern hierdurch nicht eine Absonderung vom Abendmahl der Gemeinde bewirkt wird, sind derartige Abendmahlsfeiern erlaubt.

Es existiert keine verbindliche Bestimmung über die Austeilung von Hostie oder Brot. Die Verwendung des Einzelkelchs ist gestattet[29].

4) Evangelische Landeskirche von Kurhessen - Waldeck

Agende I (Die sonntäglichen Gottesdienste) ist mit Kirchengesetz vom 7.12.1967 eingeführt[30]. Die Ordnung von Taufe und Konfirmation aus

---

27a) Durch die Kirchensynode vom Dezember 1967 teilweise geändert und neugefaßt (Neudruck 1969)

28) Nach Auskunft der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau vom 18.4.1967 ist eine Neufassung der Kirchengemeindeordnung in Druck

29) So Auskunft der Kirchenleitung vom 18.4.1967

30) KABl. 1968, 24 ff

dem Jahre 1961 befindet sich dagegen erst im Stadium der Erprobung. Ein Konfirmandenabendmahl ist möglich[31].

Die Kirchenzucht ist in der Kirchenvisitationsordnung aus dem Jahre 1949 geregelt. Im Sprengel Marburg ist weiterhin die "Ordnung und Sitte in unserer Kirche" maßgebend, woraus sich Rechte und Pflichten kirchlicher Mitgliedschaft ergeben. Für die Austeilung des Abendmahls durch Nichtordinierte ist Art. 59 der Grundordnung von Bedeutung[32]. Je nach dem Bekenntnisstand der Gemeinde gelten Kleiner Katechismus - mit "hessischen Fragestücken" - oder Heidelberger Katechismus.

5) Pfälzische Landeskirche

Eine Ordnung des kirchlichen Lebens besitzt die Pfälzische Landeskirche derzeit noch nicht. Die agendarische Ordnung beruht auf der Kirchenagende vom Jahre 1961[33]. Weitere Bestimmungen sind der Vereinigungsurkunde der pfälzischen Landeskirche zu entnehmen[34]. Die §§ 5, 6 und 10 der Vereinigungsurkunde behandeln das Verhältnis von Beichte und Abendmahl sowie Abendmahlsverständnis und Abendmahlsritus. Nach §§ 1 und 20 der Konfirmationsordnung vom 23.6. 1950[35] gewährt die Konfirmation das Recht, "am Heiligen Abendmahl teilzunehmen und Pate zu werden".

Kirchenzuchtsbestimmungen hat die Generalsynode vom Jahre 1885 erlassen[36]. Zu Abendmahlsfeiern der Gemeinschaftsbewegungen nahm

---

[31] Vgl. Synodalprotokoll 1964, KABl. 1965, S. 1

[32] KABl. 1967, S. 19 ff; ferner § 40 der Verfassung aus dem Jahre 1924

[33] Eingeführt durch Beschlüsse der Landessynode vom 2.6.1960 und 27.6.1962 (GOV III, S. 1965 ff); vgl. ferner GOV III, S. 2074 ff

[34] GOV I, S. 511 ff

[35] GOV I, S. 85 ff

[36] GOV I, S. 76 f i. Vbdg. mit § 19 Abs. 1 der Vereinigungsurkunde und § 13 der Konfirmationsordnung (GOV I, S. 87)

der Verfassungsausschuß der verfassunggebenden Landessynode in seiner Sitzung vom 19.5.1920 Stellung. Man kam überein, hierüber in der Kirchenverfassung nichts näher auszuführen, derartige Feiern vielmehr zu dulden, zumal sie doch nicht zu verhindern seien[37].

Es gilt der Katechismus der pfälzischen Landeskirche vom Jahre 1869[38]. Weitere Bestimmungen finden sich im Anhang des Evangelischen Kirchengesangbuchs, Ausgabe für die Vereinigte protestantisch-evangelisch-christliche Kirche der Pfalz. Voraussetzung des passiven Wahlrechts ist die Teilnahme am gottesdienstlichen Leben der Gemeinde und am Heiligen Abendmahl.

---

[37] GOV I, S. 218, Nr. 4; S. 538, Nr. 2, 540 e

[38] Vgl. im übrigen Joh. Müller, Zum Abendmahlsverständnis der Pfälzischen Unionskirche, Sonderdruck aus "Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde" 27. Jg., 1960, Heft 1/2, 3

§ 3

Die reformierten Landeskirchen

1) Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland

Eine Lebensordnung ist im Bereich der Evangelisch-reformierten Kirche in Nordwestdeutschland nicht eingeführt. Die agendarische Ordnung ist der Agende für die evangelisch-reformierte Kirche der Provinz Hannover aus dem Jahre 1911 oder dem Kirchenbuch "Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde" aus dem Jahre 1956 zu ersehen. Hier finden sich auch Bestimmungen über das Verhältnis von Beichte und Abendmahl. Auch die Ordnung der Konfirmation ist nur agendarisch geregelt.

Dem Kirchenrat obliegt es nach § 22 der Kirchenverfassung[1], die Kirchenzucht "gemäß der Ordnung Jesu Christi und seiner Apostel nach den in den einzelnen Bezirken geltenden Bestimmungen in Ernst und Liebe zu handhaben". Das aktive und passive Wahlrecht ist in den §§ 35 ff der Kirchenverfassung geregelt.

Zur Austeilung gelangt Brot. Der Gebrauch des Einzelkelchs ist gestattet. Eine Assistenz Nichtordinierter ist wie in den übrigen Landeskirchen vorgesehen.

---

1) Vom 24.9.1922 i.d.F. des 13. Änderungsgesetzes vom 19.2.1970

2) Lippische Landeskirche

Die Ordnung des Heiligen Abendmahls ist den Art. 19 ff des Kirchengesetzes über die Ordnungen des Lebens in der Gemeinde vom 23.11.1954 zu entnehmen. Nach Art. 21 und 22 Abs. 1 sind Voraussetzung für die Teilnahme am Abendmahl eine besondere Vorbereitung (Beichte) und die Konfirmation oder ein entsprechendes Glaubensbekenntnis. Wer nicht konfirmiert ist, wird nach "genügender Unterweisung gemäß bestehender Ordnung" zum Abendmahl zugelassen. Ausgeschlossen ist dagegen[2], wer ein öffentliches Ärgernis gegeben hat. Im übrigen trägt die Gemeinde die Verantwortung für die Ordnung des Abendmahls[3]. Die Gemeinden selbst sind nach Art. 3 Abs. 2 in mehrere reformierte und eine lutherische Klasse zusammengefaßt.

Die Voraussetzungen für das Wahlrecht regelt Art. 87 Abs. 1 der Verfassung. Eine rege Teilnahme am Abendmahl ist für das Amt des Kirchenältesten zur Bedingung gemacht.

---

[2] Art. 22 Abs. 4

[3] Art. 8 der Verfassung der Lippischen Landeskirche vom 17.2.1931 (VOBl. Band III, S. 1 ff)

V. Kapitel

DIE ABENDMAHLSFRAGE ALS ÖKUMENISCHES PROBLEM

§ 1

Zur Begründung einer ökumenischen Theologie und eines ökumenischen Kirchenrechts

Die Frage nach der theologisch wie rechtlich verbindlichen Gestalt des Abendmahls zielt áuf die Grundordnung der Kirche. Kirche ist hier zunächst partikular als der Ort verstanden, an dem das Abendmahl ausgeteilt und empfangen wird. Eine solche partikulare Anknüpfung ist indessen nicht ausreichend.

In jeder der christlichen Konfessionen kommt dem Abendmahl eine für die Kirche und ihre Ordnung konstitutive - zumindest aber doch wesentliche - Bedeutung zu. Dies gilt selbst für jene Denominationen[1], die den Sakramentsbegriff ablehnen und es statt dessen vorziehen, von einer "von Gott verordneten Handlung"[2] zu sprechen. Dieses Gegründetsein in der über die Verfassung der ecclesia particularis hinausreichenden Ordnung der ecclesia universalis macht das Abendmahl zu einem zentralen ökumenischen Problem. Dies zeigen die Diskussionen, die vornehmlich in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung um das Interkommunionsproblem, das Verhältnis von Taufe und Abendmahl sowie die Einbeziehung dieser Sakramente in die gesamte Ekklesiologie entstanden sind. So ist es im Rahmen der vorliegenden Arbeit gerechtfertigt wie geboten, gerade auch auf die ökumenische Komponente des Interkommunionsproblems einzugehen, um es auf diese Weise in den großen ekklesiologischen Rahmen zu stellen, in dem letztlich nur eine Lösung dieser Fragen gelingen kann.

---

[1] Der Denominationsbegriff wird vorliegend zur Charakterisierung von Konfessionsgemeinschaften verwendet, die weder von anderen Kirchen als "Kirche" bezeichnet werden noch sich selbst im Sinne des herkömmlichen apostolischen Kirchenbegriffs verstehen. Es ist damit nicht etwa der soziologische Denominationsbegriff gemeint, den beispielsweise O. Schreuder, Gestaltwandel der Kirche, theologia publica, Band 5, 1967, S. 59, vertritt, indem er Freiwilligkeitskirche (pluralistisches Ordnungsprinzip) und Volkskirche einander gegenüberstellt

[2] Hierzu Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft. Bericht einer Weltkirchenkonferenz, hrsg. von Bischof i.R. D. Dr. W. Stählin, 1954, S. 34, Anm. 1

Im folgenden bedarf es daher zunächst einiger grundsätzlicher Überlegungen über Funktion und Aufgabe einer ökumenischen Theologie und eines ökumenischen Kirchenrechts.

Seit Beginn der ökumenischen Bewegung wird mehr und mehr von einer spezifisch ökumenischen Theologie und einem ökumenischen Kirchenrecht[3] gesprochen[4], ohne daß klar ist, was hierunter im einzelnen verstanden wird. Von beiden wird geredet, als ob es sich dabei um eine besondere theologische und kirchenrechtliche Methode handelt. In Wirklichkeit sind ökumenische Theologie und Kirchenrecht keine wissenschaftlichen Spezialdisziplinen. Das Evangelium selbst ist ökumenisch, indem die Botschaft vom Reich Gottes der ganzen Welt zu einem Zeugnis über alle Völker verkündigt wird. So gesehen weist der Begriff der Ökumene auf die universale Geltung der Heilsbotschaft hin. Jede Theologie ist damit vornehmlich ökumenische Theologie.

Ein solch theologisches Verständnis des Ökumenischen wird auch von den

---

[3] Bewußt ökumenisch ausgerichtet: Erik Wolf, Ordnung der Kirche, ein "Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis"; H. Dombois, Ökumenisches Kirchenrecht; D. Pirson, Universalität und Partikularität der Kirche. In der älteren Literatur wird ein solch gemeinkirchliches Recht dagegen noch meist abgelehnt; E. Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Österreich, 1888, S. 3 ff; W. Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik, 1894, S. 83 f; J.F. von Schulte, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 1886, S. 9, 32;H. von Kirchheim, Lehrbuch des Kirchenrechts, 1910, S. 4 und U. Stutz, Kirchenrecht,in: F. Holtzendorff's

(Fortsetzung sowie Fußnote 4) S. 154)

Kirchen bejaht, die der ökumenischen Bewegung und dem Ökumenischen Rat der Kirchen selbst skeptisch oder gar ablehnend gegenüberstehen. Dies war zunächst die Haltung der römisch-katholischen Kirche. Im Laufe der letzten Jahre, durch die von M.J. Metzger[5] ins Leben gerufene Una Sancta-Bewegung gefördert, hat sich die Einstellung der römisch-katholischen Kirche gegenüber der Ökumene in manchem geändert[6]. Zwar vertritt sie nach wie vor einen stark institutionalistischen[7] Kirchenbegriff, sie sieht sich aber

---

Fortsetzung der Fußnote 3) v. Seite 153

Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, Band 5, 1914, S. 392; einschränkend dagegen H. Liermann, Deutsches Evangelisches Kirchenrecht, 1933, S. 26

4) Der Begriff des "Ökumenischen" wurde erstmals von Deissmann auf der Weltkirchenkonferenz für Praktisches Christentum in Stockholm (1925) verwendet. Seit De motione oecumenica (20.12. 1949) hat sich auch die katholische Kirche diesen Ausdruck zu eigen gemacht; Walz, Ev.Staatslexikon, Sp. 1394

5) Er wurde im Dritten Reich hingerichtet. Zum Ganzen: Liermann, Ökumene als rechtliche Erscheinung, S. 118

6) Vgl. hierzu die Instruktion der Kongregation des Heiligen Offiziums vom 20.12.1949, in: AAS XL (1950), S. 142-147, zit. nach Sartory, aaO., S. 9, Anm. 1. Noch in dem Monitum Cum compertum (5.6.1948) war Katholiken unter Hinweis auf Kanon 1325 § 3 die Teilnahme an ökumenischen Zusammenkünften ohne vorherige Erlaubnis des Heiligen Stuhls untersagt; abgedr. in: Ratschläge für interkonfessionelle Begegnungen, Missionierende Gemeinde 1965, S. 20; Weissgerber, aaO., S. 156 ff; ferner W. Kasper, Wo stehen wir ökumenisch?, Herder-Korrespondenz 1967, S. 297 ff unter Hinweis auf die 5. Tagung der "gemeinsamen Arbeitsgruppen" Genf - Rom vom 15.-19.5.1967 in Ariccia, aaO. S. 298, 317. Zum Ganzen ferner E. Schlink, Das Ringen um einen römisch-katholischen Ökumenismus, zum II. Vatikanischen Konzil, in: Die Ökumene in Theologie und Recht, hrsg. von Th. Heckel, 1965, S. 16 ff

7) Der Begriff der "Institution" läßt sich nicht eindeutig definieren. Er wird je nach der Art der speziellen Untersuchung primär theologisch, soziologisch oder rechtlich gebraucht. Vorliegend dient er zur Kennzeichnung eines anstaltlichen Kirchenverständnisses, das gegenüber einer am "Ereignis" ausgerichteten dynamischen Ekklesiologie mehr statisch konzipiert ist. Vgl. jetzt die "Dogmatische Konstitution über die Kirche" (Lumen Gentium) des Vatikanum II, Rahner-Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, S. 123 ff; insbes. S. 131: "Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen." Insgesamt scheint mir aber die Spannung zwischen Kirche

(Fortsetzung S.155)

heute nicht mehr gehindert, auch in anderen Konfessionen vestigia 8) ecclesiae 9) anzuerkennen 10), ohne sie jedoch "Kirche" nennen zu können. Folgerungen in ekklesiologischer und damit auch in kirchenrechtlicher Hinsicht hat diese Haltung bislang noch nicht nach sich gezogen. Wieweit sich dagegen aus dieser Öffnung für die Zukunft Ansätze zu einer Neubestimmung des gegenseitigen Verhältnisses und damit ekklesiologische Konsequenzen ergeben werden, ist noch nicht abzusehen.

Ökumene im modernen, heute gebräuchlichen Sinne besagt noch etwas anderes als die Universalität des Evangeliums. Eine ökumenische Theologie ist bereit, sich auf das Verhältnis zu anderen Kirchen 11) wie auch auf das ekklesiologische Selbstverständnis hin befragen zu lassen. Diese ekklesiologischen Veränderungen sind im Bereich der Ökumene mehr und mehr in Erscheinung getreten. Damit ist es müßig, zu fragen, ob diese Realität in theologischer oder rechtlicher Hinsicht zu Konsequenzen nötigt. Fraglich kann allenfalls sein, in welchem Umfang sich solche Folgerungen als notwendig erweisen. Auch hier gilt, daß kirchliche Zuständlichkeit zugleich von nor-

---

Fortsetzung der Fußnote 7) v. S. 154

als historischer institutio und eschatologischer Größe noch nicht genügend beachtet

8) Mit dem Verhältnis der vestigia ecclesiae zu den notae ecclesiae beschäftigte sich auch die vorbereitende Kommission, der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in: Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen, hrsg. von der Studienabteilung des ÖRK, 1954, S.46. Hier wird empfohlen, zur Vermeidung von Mißverständnissen besser von den notae als den vestigia zu sprechen (S. 46)

9) Sartory, aaO., S. 111, 147 ff, unter Hinweis auf eine Rede Pius XI vom 9.1.1927 ("... die Teile, die sich von einem goldhaltigen Felsen gelöst haben, sind auch selbst goldhaltig"). Diese Formulierung bezog sich allerdings nur auf die orientalischen Kirchen

10) Zum Versuch einer Abgrenzung der "vestigia" von den "points fondamentaux" bei Calvin sowie den "vestigia" von den "notae ecclesiae" bei Melanchthon vgl. J. Hamer, Le baptême et l'Eglise. A propos des "vestigia ecclesiae", Irénikon, Tome 2 5, S. 142-164, 263-275, zit. nach Sartory, aaO., S. 149, Anm. 28. Die Antwort der protestantischen Kirche auf das Konzilsdekret hat ihren Ausdruck in den "Ratschlägen für gemeinsame Veranstaltungen evangelischer und römisch-katholischer Christen gefunden (7.1.1965); in: Missionierende Gemeinde 1965, S. 9 ff, insbes. S. 17 ff

(Fortsetzung u. Fußnote 11) S. 156)

mativer Bedeutung ist. Kann gesagt werden, daß die Ökumene mehr als bloße Organisation und Arbeitsgemeinschaft, mehr als eine Körperschaft mit lediglich formalen Funktionen ist, dann ist dies bereits eine ekklesiologisch relevante Aussage.

Diese Feststellung ist mehr als bloßes Ergebnis theologischer und rechtlicher Deduktion. Sie reflektiert eine überkirchliche Gegebenheit[12], umschließt damit aber zugleich eine ökumenische Aufgegebenheit[13]. Ökumene heißt, von der gemeinsamen Grundlage, vom Eins-sein[14] der Kirche[15] her auf das Eins-werden der ecclesia hinzuzielen[16]. Dies fordert konkret die Ausrichtung theologischen Denkens und Handelns an den im Bereich der Ökumene gewonnenen Erkenntnissen. Nachdem sich die Kirchen in die ökumenische Bewegung gestellt haben, kann sie niemand mehr aus dieser Verpflichtung ent-

---

Fortsetzung d. Fußnote 10) v. S. 155

("Gemeinsame Gottesdienste?"); zum römisch-katholisch-ökumenischen Dialog:Visser't Hooft, Tätigkeitsbericht auf der Tagung des Zentralausschusses, des ÖRK in Rochester (1963), in: Beiheft zur ÖRsch.Nr. 3/4, 1966, S. 255

11) H.H. Wolf, Ekklesiologische Neutralität des ÖRK?, ÖRsch 1963, S. 111 f; vgl. auch G. Wingren, Ökumene und Konfession, ELKZ 1956, S. 146, der insoweit den funktionalen Charakter der Bekenntnisschriften betont

12) P. Brunner, Die Kirche und die Kirchen heute. Thesen zu einer konkreten Ekklesiologie und einem ökumenischen Ethos, Pro Ecclesia, Band II, 1966. These 5 spricht von dieser Gegebenheit als der praedicatio perseitatis

13) P. Brunner, Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft, Pro Ecclesia, Band I, 1962, S. 226 f

14) E. Kinder, Worum geht es eigentlich in den ökumenischen Bestrebungen?, in: Gott in Welt, II, Festgabe für K. Rahner, 1964, S. 457, betont den indikativischen Charakter dieses kirchlichen Eins-seins; P. Brunner, aaO., S. 226; id., Die Kirche und die Kirchen heute. These 14 spricht von einer "pneumatischen Einheit"; ferner A. Nygren, Die Grundlage der Ökumenizität in der lutherischen Theologie, in: Luth. Weltrundschau 1949, S. 15

15) Dieses Eins-sein (1. Petr. 2,5, Joh. 17,21) hatte der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen auf seiner Sitzung in Rhodos (1959) als "churchly unity" bezeichnet. Wegen angeblicher Mißverständlichkeit wurde dieser Passus später wieder gestrichen

16) H.H. Wolf, In welchem Sinne kann von einer ökumenischen Theologie gesprochen werden?, ÖRsch 1956, S. 102 ff spricht von der ökumenischen Kirche als einer Kirche des "Aufbruchs"

lassen. Die Gemeinschaft im Herrn, die in der ökumenischen Basis ihren sichtbaren Ausdruck gefunden hat, ist weder disponibel noch durch Austritt aus dem ökumenischen Rat auflösbar[17].

Ökumene besagt damit: Christus praesens est[18]. Christus ist gegenwärtig in seiner Kirche. Da diese Kirche als ecclesia universalis und ecclesia spiritualis aber unter dem Gericht Gottes steht und keine der Kirchen sicher sein kann, daß sie allein in ihrer quantitativen und qualitativen Grenzziehung diese una sancta catholica et apostolica ecclesia ist, bedeutet Ökumene weiter: Christus ist gegenwärtig in den Kirchen. Die Anerkennung einer solch universalen Präsenz mag augenblicklich noch modifiziert oder von einzelnen Konfessionen geleugnet werden. Keine Kirche[19] wird aber auf die Dauer in der Anerkennung ekklesiologischer vestigia[20] bei ihren eigenen Kirchengrenzen haltmachen können. Kirche ist mehr als die durch das jeweilige Bekenntnis[21] festgelegte congregatio sanctorum, geht weiter als das auf ein bestimmtes Territorium beschränkte Kirchengebilde. Kirche ist universal. Diese Universalität ist indessen nicht ideell im Sinne einer civitas platonica

---

[17] Ein Austritt aus dem ÖRK ist weder nach Art. II der Verfassung des ÖRK noch nach Art. I der Geschäftsordnung des ÖRK vorgesehen. Nach Art. XIII, Nr. 1 der Satzungen des ÖRK ist die Tätigkeit des ÖRK zeitlich nicht begrenzt; Neu-Delhi 1961, Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des ÖRK, hrsg. von W.A. Visser't Hooft, 1962, S. 471. In der Botschaft von Amsterdam haben die dem ÖRK beigetretenen Kirchen ihre Absicht bekundet, beieinander zu bleiben (Die erste Vollversammlung des ÖRK, Gotthelf Verlag, Zürich, 1948, S. 7). Vgl. ferner die Erklärung des ökumenischen Ausschusses der EKU, in: Beiheft zur ÖRsch Nr. 3/4, 1966, S. 274, wo ausdrücklich festgestellt wird, daß ein Austritt aus dem ÖRK "unvorstellbar" sei

[18] D. Bonhoeffer, Ges. Werke, Band I, S. 140

[19] P. Brunner, aaO., S. 226

[20] In WA 42, 299 und in den Vorlesungen über 1. Mos. spricht Luther von den "reliquiae", die Gott in anderen Kirchen bewahrt hat; Sartory, aaO., S. 148; ferner Y. Congar, Vers l'Unité chrétienne, Nr. 39, 5, zit. nach Sartory, aaO., S. 148

[21] Für Luther werden die "reliquiae" oder "signa" erst im Glauben wirksam. Dieser "subjektiv-reformatorischen" steht die "objektiv-römisch-katholische" Vorstellung vom "Gegebensein" gegenüber; Sartory, aaO., S. 148.

(Fortsetzung S.158)

zu verstehen[22]. Sie ist konkret und real wie Christus konkret-geschichtlich war und es in der Offenbarung des Heiligen Geistes noch ist. Als Leib Christi ist sie ecclesia universalis und zugleich ecclesia particularis[23].

Ökumenische Theologie ist damit jener Bereich theologischer Überlegungen, der im Spannungsfeld von ecclesia universalis, ecclesia spiritualis und ecclesia particularis lebt, um diese Dialektik weiß und sie im Bewußtsein vom Eins-sein der wahren Kirche des Herrn zu erkennen und zu überwinden sucht. Im letzten geht es der Ökumene hier immer um die Einheit der Kirche; das Fehlen solch sichtbarer kirchlicher Gemeinschaft kann angesichts des einen Leibes Christi nur als Verstoß gegen das göttliche mandatum verstanden werden[24]. Mission als Verkündigung des Evangeliums und Manifestation[25] als Sichtbarmachung des Eins-seins der Kirche sind so die beiden Bezugspunkte einer ökumenischen Theologie[26].

Fortsetzung der Fußnote 21) v. Seite 157

Zur Unterscheidung von Dogma und Bekenntnis: Bonhoeffer, Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft, aaO., S. 226. Zum ök. Aspekt des Bekenntnisses: Bonhoeffer, aaO., S. 229

22) Sasse, aaO., S. 314; Visser't Hooft, Das verschiedene Verständnis der Einheit und die Einheit für die sich der ÖRK einzusetzen sucht, ÖRsch 1956, S. 10

23) Nach F.K. Schumann, Kircheneinheit und Konfession, in: Wort und Gestalt, 1956, S. 292 ff, steht die partikulare Rechtsgestalt als Zeichen der bekenntnismäßigen Verkündigungsordnung in der Verantwortung der universalen göttlichen Ordnung. Hierzu auch W. Maurer, Kerygma und Dogma, Heft 6, 1960, S. 208

24) Meinhold, Ök. Kirchenkunde, 1962, S. 17, bezeichnet die ök. Theologie als "Kirchenkunde"

25) Sartory, aaO., S. 111; W.A. Visser't Hooft, aaO., S. 9; L. Newbigin, Die missionarische Dimension der ökumenischen Bewegung, Neu-Delhi 1961, aaO., S. 535 ff

26) Art. III, Nr. 4 und 7 der Verfassung des ÖRK; Visser't Hooft, Theologie für Nichttheologen, Ökumene 1965, S. 65 ff; so ausdrücklich auch die Einheitserklärung von Neu-Delhi, in: Neu-Delhi 1961, S. 135

Der Versuch, die Gemeinschaft des Herrn sichtbar zu gestalten, kann indessen auch eine Versuchung sein, die Pluralität der Kirche zu relativieren oder gar zu nivellieren. Eine ökumenische Theologie steht immer zugleich auch in der Verantwortung gegenüber den verschiedenen Bekenntnissen. Von da her sind vorschnelle synkretistische Versuche abzuwehren[27]. Die Probleme können nur in dem Bewußtsein ihrer vollen theologischen und rechtlichen Tragweite gelöst werden. So ist die ökumenische Theologie als Verdeutlichung und Sichtbarmachung der una sancta catholica et apostolica ecclesia mehr als bloße "Arbeitsweise und Arbeitsrichtung"[28] im Rahmen einer kirchlichen Zweckorganisation[29], mehr auch als Ausdruck eines "Begegnungsprozesses"[30]. Ökumenische Theologie ist auch nicht lediglich Legitimation für die Mitwirkung und Zusammenarbeit der Kirchen in der ökumenischen Bewegung[31]. Ökumenizität ist vielmehr die "Art und Weise, wie die Tatsache der Einheit der Kirche[32] in der Geschichte zum Ausdruck kommt"[33]. Sie umfaßt all das, was sich auf die ganze Aufgabe der einen Kirche in der Verkündigung des Evangeliums für die Welt bezieht[34].

---

27) W.M. Horton, WKL, Sp. 1043

28) Pirson, aaO., S. 28

29) Bonhoeffer, aaO., S. 28

30) Horton, WKL Sp. 1042 ff, 1044, gibt unter Bezug auf G. Thils, Histoire Doctrinale du mouvement oecuménique, 1955, Teil II, Kap. IV, S. 227, 228, eine vierfache Definition der ök. Theologie; vgl. u.a. aaO., S. 1042, d): "...theologische Wissenschaft, soweit sie in einer Weise strukturiert ist und dargeboten wird, die die berechtigten Ziele und Absichten der ökumenischen Bewegung berücksichtigt"

31) Dies verkennt meines Erachtens Pirson, aaO., S. 27, 29, wenn er die Bestimmung eines ökumenischen Kirchenrechts von den jeweiligen theologischen Aussagen trennen will. Daher sind auch seine Einwände gegenüber Erik Wolf unberechtigt, wenn er diesem vorwirft, er gebe durch eine das Kirchenrecht relativierende Deutung des "recte docere" die zuvor postulierte Bindung an die theologischen Aussagen preis. Was Pirson, aaO., S. 25, Preisgabe nennt, ist in Wirklichkeit die Folgerung aus der dialektischen Bezogenheit von Universalität und Partikularität. Diese Größen kann man nicht in der Weise gegeneinander ausspielen, daß man von einer theologischen Partikularität einerseits und einer kirchenrechtlichen Universalität andererseits spricht. Theologische und kirchenrechtliche Relevanz gibt es sowohl im Bereich der ecclesia universalis als auch in dem der ecclesiae particulares

(Fußnoten 32), 33), 34) siehe Seite 160)

Diese Wechselbezüglichkeit von Theologie und Kirchenrecht[35] bedingt unter der Voraussetzung der Ökumenizität von Theologie ein ökumenisches Kirchenrecht[36]. Ist die Kirche von Wort und Sakrament her erbaut, dann ist diese ekklesiologische Feststellung von zugleich rechtlicher Bedeutung[37].

Für die kirchliche Ordnung im Bereich der EKD[38] bedeutet dies im Blick auf Vorspruch, Art. 2 Abs. 3 und Art. 18 der Grundordnung die Notwendig-

---

Fußnoten 32), 33), 34) v. Seite 159

32) Erik Wolf, aaO., S. 24, spricht vom "Offenbarungstatbestand der Ökumene"

33) Kirche und Welt in ökumenischer Sicht, Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat, 1938, hrsg. von der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, S. 241

34) Erklärung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen auf seiner Sitzung in Rolle (1951)

35) So spricht H. Wehrhahn, Der Stand des Methodenproblems in der evangelischen Kirchenrechtslehre, von der Theologie als der "Deduktionsbasis" des Kirchenrechts

36) Ökumenisches Kirchenrecht ist die Anwendung kirchenrechtlicher Denkmodelle auf den "besonderen Gegenstand der ökumenischen Bewegung"; so Grundmann, Das Kirchenrecht und die ökumenische Bewegung, EvStL, Sp. 1397

37) Grundmann, a aO., Sp. 1398: "Aus der ecclesia spiritualis empfängt die Ökumene ihren Auftrag und ihr Ziel. Aus der ecclesia universalis erhält sie das Bewußtsein, daß in der Taufgemeinschaft, die alle Christen umfaßt, die Kirche Christi auf Erden bereits existent ist."

38) Nach einer Entschließung der Generalsynode der VELKD vom 27.1.1949 haben die der VELKD angeschlossenen Gliedkirchen dem Rat der EKD gegenüber folgende Erklärung abgegeben: "Die EKD hat durch ihre Grundordnung klargestellt, daß sie ein Bund bekenntnisbestimmter Kirchen ist. Ferner wurden auf der Weltkirchenkonferenz von Amsterdam die Voraussetzungen für die Zugehörigkeit zum ÖRK festgelegt. Daher erklärt die Ev.-Luth. Kirche von ... zu ihrer Mitgliedschaft im ÖRK folgendes:

a. Sie ist im ÖRK als eine Kirche ev.-luth. Bekenntnisses vertreten.
b. Vertreter, die aus ihrer Mitte in den ÖRK entsandt werden, sind als ev.-luth. zu bezeichnen.
c. Innerhalb der Grenzen der Zuständigkeit der EKD läßt sie sich im ÖRK durch die Vermittlung des Rates der EKD vertreten."

in: Neu-Delhi 1961, S. 482

keit einer stärkeren Berücksichtigung ökumenischer Aspekte. Erst hierdurch wird es der EKD möglich, sich von engen territorialen Bindungen zu lösen[39].

Jedes theologische und kirchenrechtliche Gespräch, auch wenn es zunächst nur für die EKD von Bedeutung scheint, bedarf der Ausrichtung an den in der Ökumene gewonnenen Erkenntnissen. Die EKD kann ihre Mitgliedschaft in der Ökumene nicht auf eine lediglich formale Beteiligung beschränken. Es geht nicht um die Mitgliedschaft in irgendeiner unverbindlichen Organisation, sondern um die Gliedschaft am Leibe Christi, die gerade auch in der Zugehörigkeit zur ökumenischen Bewegung ihren Ausdruck findet. Ökumenische Verantwortung und Verpflichtung der eigenen Ekklesiologie gegenüber gehören zusammen.

Die EKD und die einzelnen Landeskirchen haben hier zu prüfen, auf welche Weise sie diese ökumenischen Anliegen wirksam machen können. Diese Frage fordert zunächst eine grundsätzliche Stellungnahme in den jeweiligen Verfassungen und kirchlichen Ordnungen[40]. Wenn die Ökumenizität der Kirche ihr fundamentales ekklesiologisches Theologoumenon ist, dann muß dies auch in der Grundordnung der Kirche rechtlich zum Ausdruck gebracht werden. Ohne den Willen und die Bereitschaft zur Mitarbeit und Verantwortung in der Ökumene ist eine solche rechtliche Normierung indessen von lediglich formaler Bedeutung[41]. Die Ökumenizität der Kirche wird daher zu einer "wesentlichen Legitimitätskomponente" kirchlicher Ordnung[42].

---

[39] Zum Verhältnis der unierten Landeskirchen zur Ökumene vgl. die im Beiheft zur ÖRsch 3/4, 1966, S. 276-278, angeführten landeskirchlichen Verfassungsbestimmungen. Alle diese Normen sind jedoch ungenügend, wenn sie bloß von der "Mitarbeit" und "Pflege ökumenischer Beziehungen" sprechen. Es muß demgegenüber die Verantwortung herausgestellt werden. Auch bedarf es einer näheren Bestimmung des Verhältnisses von Ortsgemeinde und Ökumene. Die Kritik des Ökumenischen Ausschusses der EKU - in: Beiheft zur ÖRsch 3/4, 1966, S. 271 - trifft daher den Kern des Problems

[40] So zielte der Vorschlag des Ök. Ausschusses der EKU - Beiheft zur ÖRsch 3/4, S. 275, Nr. 5 - dahin, den Grundordnungsausschuß der EKU damit zu beauftragen, das Verhältnis zur Ökumene in der Verfassung sachgemäß zum Ausdruck zu bringen

Darüber hinaus stellen sich konkrete Aufgaben für die Ortsgemeinden[43], in deren Bereich die eigentliche Integration des ökumenischen Gedankens stattfindet und realisiert werden muß[44]. In dieser Richtung ist noch viel zu tun. Insbesondere wird es notwendig sein, die weit verbreiteten Vorstellungen abzubauen, wonach die Ökumene nur ein überparochiales - letztlich nur zwischen - oder überkirchliches Problem ist. Der einzelne Gläubige wird mit diesen Fragen nicht auf internationalen Konferenzen und Versammlungen, sondern in seiner Gemeinde, in deren gottesdienstlichem Leben konfrontiert.

Die Aufgaben eines ökumenischen Kirchenrechts lassen sich daher wie folgt verstehen: Das vorhandene ökumenische Material zur Ekklesiologie, Sakramentslehre und zum Amtsbegriff ist auf seine rechtliche Bedeutsamkeit hin zu prüfen. Dabei wird sich die Frage ergeben, welche Bedingungen und Mindestvoraussetzungen an einen theologisch wie kirchenrechtlich akzeptablen Konsens zu stellen sind. Je nach dem ekklesiologischen Selbstverständnis wird die Beantwortung dieser Fragen unterschiedlich ausfallen. Dies schließt aber nicht aus, daß mit zunehmender Übereinstimmung im ekklesialen Bereich die herkömmlichen Ansätze selbst in Frage gestellt werden.

---

[41] Zur Kritik an der gegenwärtigen Rechtslage im Blick auf die Ökumene: R. Smend, Deutsches evangelisches Kirchenrecht und Ökumene, in: Verantwortung und Zuversicht, Festgabe für O. Dibelius, 1950, S. 181; ferner die Einheitsformel von faith and order aus dem Jahre 1960 (St. Andrews), Christus, die Kirche und die Kirchen, Bericht der Sektion I, Montreal, in: Montreal 1963, hrsg. von P.C. Rodger und Lukas Vischer, 1963, S. 37 ff

[42] Smend, aaO., S. 183

[43] Zum parochialen Aspekt der Ökumene: W. Oelschner, Ökumenische Arbeitshefte, Nr. 5, Ökumene am Ort, 1963, S. 19 ff; F. Keienburg und L. Rott, Ein Katalog der ortsökumenischen Möglichkeiten, Ök. Arbeitshefte, Nr. 5, S. 35, 39; Renkewitz, Mehr sichtbare Einheit, Stadien im Verständnis der Einheit im ÖRK, aaO., S. 100; W. Kreck, Stellungnahme zur Einheitsformel von faith and order (St. Andrews), ÖRsch 1961, S. 154 ff

[44] Vgl. Neu-Delhi 1961, S. 138 ff

Die Einheit der Kirche ist nicht ein ausschließlich theologisches, sondern auch ein originär rechtliches Problem[45]. Der Kirchenjurist wird sich daher nicht mit bloß sukzessiven Feststellungen begnügen können. Theologische und rechtliche Aussagen lassen sich nicht von einander trennen. Mehr noch als bisher wird es auf eine Differenzierung im Sinne der lutherischen Unterscheidung von verbindlicher und unverbindlicher Verfaßtheit der Kirche ankommen.

Angesichts der zahlreichen Diskussionen auf ökumenischen Konferenzen entsteht der Eindruck, als ob das Bewußtsein einer Wechselbezüglichkeit von Theologie und Kirchenrecht in der Ökumene noch kaum ausgeprägt ist. Man glaubt offenbar, sich auf mehr oder weniger unverbindliche Feststellungen zurückziehen zu können. Aus Furcht vor rechtlichen Konsequenzen kann man aber nicht so tun, als ob die theologischen Erkenntnisse nur im spezifisch theologischen Bereich verbindlich seien. Die Stiftung von Wort und Sakrament als mandatum Christi ist von originär theologischer und rechtlicher Relevanz. Dies bleibt auf ökumenischer Ebene stärker als bisher zu bedenken.

Der Kirchenrechtler ist daher aufgerufen, selbständig auf die normative Bedeutung einzelner theologischer Feststellungen und Aussagen hinzuweisen. Er hat diese im Rahmen juristischer Terminologie[46] und Konstruktion mitzubilden. Inwieweit dies im gegenwärtigen Stadium ökumenischer Bemühungen möglich ist, wäre im einzelnen zu untersuchen. Die Verhandlungen von Lund über das Interkommunionsproblem zeigen, daß es erforderlich ist, aus kirchenrechtlicher Sicht auf fehlerhafte Folgerungen hinzuweisen, die sich aus einer theologisch und rechtlich unpräzisen Terminologie ergeben können[47].

---

[45] Liermann, Ökumene als rechtliche Erscheinung, S. 117

[46] Visser't Hooft, aaO., S. 9

[47] So auch Liermann, Grundfragen des ökumenischen Kirchenrechts, ZRG, Kan. Abt. 76. 1959, S. 281. Er nennt das ök. Kirchenrecht "ancilla Theologicae", das einen Beitrag zur Lehre der Adiaphora zu leisten imstande sein könnte

Hier sind Theologen wie Juristen gleichermaßen der Gefahr ausgesetzt, ihre eigene wissenschaftliche Diktion und Denkweise überzubewerten. So wird der Theologe dazu neigen, seine theologische, damit aber zugleich konfessionstheologisch relativierte Terminologie für allein maßgeblich zu halten. Umgekehrt wird sich der Jurist allzu schnell mit einer nur formal-rechtlich präzisierten Diktion zufrieden geben. Auf diese Weise geraten Theologie und Kirchenrecht schon im Bereich der methodischen Vorfragen leicht in einen Gegensatz, der oft ein gemeinsames Gespräch verhindert. Der Theologe wird daher eine kritische Funktion gegenüber dem Juristen auszuüben haben, um das Abgleiten in einen theologisch unverbindlichen Formalismus zu verhüten. Der Jurist hat dagegen darauf zu bestehen, daß in der theologischen Aussage die zugleich gegebene rechtliche Relevanz erkannt wird. So kommt der kirchenrechtlichen Betrachtung zugleich eine konstruktive 48) wie kritische Aufgabe zu, die es rechtfertigt, von einem ökumenischen Kirchenrecht als einem universalem Ordnungsprinzip zu sprechen.

Damit unterliegt auch ein ökumenisches Kirchenrecht der biblischen Weisung von Joh. 10, 16 f und 17, 21. Es hat nach der die ecclesia universalis und ecclesia spiritualis konstituierenden Ordnung 49) zu fragen 50). Es ist daher sowohl Ordnung der ecclesia universalis et spiritualis und des in ihr geltenden ius divinum als auch Recht der ecclesia particularis als Ordnung von mandatum divinum und ius humanum 51).

---

48) Vgl. Pirson, aaO., S. 19

49) Diese Dei voluntas als suprema lex hat sich in der lex Christi geoffenbart und das neue Sein bewirkt; Grundmann, AöR 84, S. 35; Tillich, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Ges. Werke, 1962, Band VII, S. 127 f. Zum ius divinum: Erik Wolf, Ev. Staatslexikon, Sp. 831; Grundmann, RGG^3, IV, Sp. 1582

50) Kol. 1, 15 - 20

51) Zum Verhältnis von ecclesia universalis und ecclesia spiritualis: Grundmann, Das Kirchenrecht und ökumenische Bewegung, EvStL, Sp. 1397, 1399. Zur Relation von zwischenkirchlichem und innerkirchlichem Recht: Pirson, aaO., S. 295 ff

§ 2

Das Verhältnis von ecclesia universalis und ecclesia particularis

Die zentrale Bedeutung von Taufe[1] und Abendmahl für die una sancta catholica et apostolica ecclesia wird auch von den Kirchen nicht ernstlich bestritten, die eine spezifische Sakramentstheologie ablehnen. Mehr noch als bisher werden sich die Kirchen der Ökumene mit den christologischen Dimensionen der Ekklesiologie auseinandersetzen müssen.

Dieser christologische Aspekt des Kirchenbegriffs soll im folgenden näher untersucht werden, da sich von hier aus neue Ansätze für die Interkommunionsproblematik und damit für die gesamte Ekklesiologie ergeben. Die gemeinsame Erkenntnis, daß auch "in anderen Kirchen Elemente der wahren Kirche zu finden sind"[2], muß gerade in der Sakramentslehre in stärkerem Maße als bisher berücksichtigt werden. Die Kirchen können nicht dabei stehen bleiben, gemeinsam zu beten, das Evangelium zu verkündigen und Zeugnis gegenüber der Welt abzulegen, ohne daß dies auch Einfluß auf ihr gegenseitiges Sakramentsverständnis hat[3].

---

[1] Von Calvin, Instit. IV, cap. 2, 11 und 12, als substantielles Merkmal der Kirche bezeichnet, das auch im Papsttum vorhanden ist; Sartory, aaO., S. 148, Anm. 3. Zum ökumenischen Aspekt der Taufe aus römisch-katholischer Sicht vgl. das Dekret über den Ökumenismus "Unitas redintegratio", 22: "Obgleich bei den von uns getrennten kirchlichen Gemeinschaften die aus der Taufe hervorgehende volle Einheit mit uns fehlt, und obgleich sie nach unserem Glauben vor allem wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, bekennen sie doch bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im Hl. Abendmahl, daß die lebendige Gemeinschaft mit Christus bereichert wurde und sie erwarten seine glorreiche Wiederkunft."

[2] So die Toronto-Erklärung des Zentralausschusses des ÖRK 1950, in: Ökumenische Dokumente, Quellenstück über die Einzeit der Kirche, hrsg. von H.L. Althaus, 1962, S. 104 ff, 110, Nr. 5;hierzu Grundmann, LWB, S. 516. Zur Kritik dieser Erklärung vgl. Craig, Ec.Rev. III, 1950/51, S. 213 ff, 216. Mißverständlich: Weissgerber, aaO., S. 257 ff, der m.E. verkennt, daß die über bestimmte Konfessionsgrenzen hinweg gegebene Gemeinschaft am Leibe Christi auch auf die jeweiligen Kirchtümer und deren gegenseitiges Verständnis nicht ohne Wirkung sein kann. Trotz seines anfänglich relativierenden Standpunktes erkennt aber auch Weissgerber die vestigia Lehre ausdrücklich an (aaO., S. 260)

I.

Verfolgt man die Entwicklung des Kirchenbegriffs[4], so ist auffallend, daß die Erarbeitung einer umfassenden Ekklesiologie lange Zeit hindurch offenbar für nebensächlich gehalten wurde[5]. Nur im Nicaenum und im Apostolicum finden sich ekklesiologische Aussagen. Zunächst war eine nähere Qualifizierung des Kirchenbegriffs auch entbehrlich[6]. Die alte katholische Kirche war territorial und damit ekklesiologisch eindeutig markiert. Eine Scheidung von Kirche und Häresie war daher unproblematisch. Auch nach dem Schisma[7] erleichterte die Aufgliederung in bestimmte kirchliche Territorien die gegenseitige Abgrenzung. Die Kirche ließ sich anhand eines status positivus und status negativus ohne weiteres fixieren. Was Kirche im christologischen, pneumatischen und soteriologischen Sinne ist und sein soll, war demgegenüber von sekundärer Bedeutung. Entscheidend war vielmehr, wer und was zur Kirche gehörte[8].

---

[3] H.H. Wolf, Ekklesiologische Neutralität des ÖRK?, S. 117

[4] Zum römisch-katholischen Verständnis der Kirche als einer "societas externarum rerum ac rituum" vgl. M. Honecker, Kirche als Gestalt und Ereignis. Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem, 1963, S. 11, 53 ff; Weissgerber, aaO., S. 184 ff

[5] Im Mittelalter stand der augustinische Kirchenbegriff in Geltung, der die Kirche jedoch - losgelöst von ihrer christologischen Komponente - als autonome Größe, als "Emanation Gottes mit hypostatischem Charakter" verstand; Schmidt-Clausen, Zur Frage der Ekklesiologie. Anmerkungen zur Ekklesiologie des ÖRK, ELKZ 1958, S. 83

[6] Schmidt-Clausen, aaO., S. 83 ff

[7] Der Unterschied von Schisma und Häresie spielt hier keine Rolle, muß aber für die ök. Diskussion genau bedacht werden. Schisma ist Kirchenspaltung. Häresie ist dagegen in der Leugnung gewisser notwendiger Glau-

(Fortsetzung u. Fußn. 8) S. 167)

Erst die Reformatoren haben den Kirchenbegriff aus dieser quantitativen Fixierung gelöst[9]. Kirche ist nunmehr "societas fidei et spiritus sancti in cordibus", deren Grundlegung nach CA Art. VII auf dem "consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum" beruht. Sie ist damit aber ein "qualitativ Totales"[10], dem eine Verabsolutierung partikularkirchlicher Kriterien nicht gerecht zu werden vermag[11]. Der reformatorische Kirchenbegriff[12] ist eng an die Rechtfertigungslehre gebunden. Kirche als una sancta catholica et apostolica ecclesia gründet auf dem solus Christus, dem sola scriptura, sola gratia und sola fide. Dies ermöglichte ein völlig neues Verständnis von der Ökumenizität der Kirche, das bis in den Humanismus von Grotius[13], den Mystizismus von Böhme und die Idee einer societas confessionum conciliatrix hineinwirkte. Seine moderne Ausprägung fand es im praktischen Ökumenismus Franckes und Zinzendorfs[14].

Fortsetzung der Fußnote 7) u. 8) v. S. 166

bensartikel ein stärkerer Grad von Spaltung, indem dem anderen die brüderliche Anerkennung ganz versagt wird. So: Die Kirche. Bericht der Theologischen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, 1955, S. 20. Zur Abgrenzung beider Begriffe vgl. Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft, aaO., S. 30 ff

8) Bonhoeffer, Zur Frage der Kirchengemeinschaft, aaO., S. 217

9) Bonhoeffer, aaO., S. 217. Für ihn wird die Frage nach dem Umfang der Kirche von einem "gesetzlichen Verständnis" des evangelischen Kirchenbegriffs diktiert; aaO., S. 222: "Die scheinbare Objektivität eines theoretischen Wissens um die Grenzen der Kirche ist gerade die Auflösung der wahren Objektivität, die sich in der Entscheidung vollzieht". Zum Verhältnis von Gesetz und Evangelium F.K. Schumann, Wort und Gestalt, Ges. Aufsätze, 1956, S. 303

10) Bonhoeffer, aaO., S. 224

11) E. Kinder, Worum geht es eigentlich in den ökumenischen Bestrebungen?, S. 463

12) Zu den notae externae der Kirche bei Luther vgl. WA 50, 628 ff; 51, 478 ff; Apol. VII, 30, 34. Nach Weissgerber, aaO., S. 188, ist CA Art. VII nur als "Diskussionsgrundlage", nicht dagegen als ekklesiologische Aussage zu verstehen.

13) Ihm schwebte eine Pax Ecclesiastica vor; vgl. M. Elze, Art. Grotius, in: RGG^3 II, Sp. 1885 f

14) Dem steht das Kirchenverständnis Troeltschs und A. von Harnacks entgegen, die sich gegen den "irreführenden Sprachgebrauch Kirche" wandten;

(Fortsetzung S. 168)

Während noch Bellarmin sagen konnte, die Kirche sei sichtbar wie die Republik von Venedig[15], steht auch in der heutigen römisch-katholischen Theologie[16] das christologisch-pneumatische Element stärker als bisher im Vordergrund[17]. Die veränderte Haltung der römisch-katholischen Kirche[18], auch wenn sie der Ökumene nach wie vor distanziert gegenübersteht[19], wird bei einem Vergleich zwischen der im Jahre 1928 verkündeten Enzyklika Mortalium Animos[20] mit der Denkschrift De motione oecumenica (1949) und dem Dekret

---

Fortsetzung d. Fußnote 14) v. Seite 167

A. von Harnack, Über den sogenannten consensus quinquesaecularis als Grundlage der Wiedervereinigung der Kirche, Die Eiche XIII, 1925, S. 287 ff, 296; Haendler, aaO., S. 11; RGG^1 III, Sp. 1147 ff

15) De conc. et eccl. III, II, zit. nach Sartory, aaO., S. 110

16) Die orthodoxe Theologie hat die ekklesiologischen Fragen erst im 19. Jahrhundert aufgegriffen. Weissgerber, aaO., S. 187 Anm. 45, 46

17) Sartory, aaO., S. 110. Er hält allerdings CA Art. VII spiritualsisierende Tendenz vor, wenn hier versucht wird, "auch die formale Sichtbarkeit von der Wirklichkeit des pneuma her zu bestimmen". Vgl. ferner Lumen Gentium, 8 (Rahner-Vorgrimler, aaO., S. 130)

18) Für die katholische Kirche stand vor allem der Primat des Papstes im Vordergrund. Zum Verhältnis der protestantischen zur römisch-katholischen Ekklesiologie: R.J. Ehrlich, Rom - Widersacher oder Partner?, 1967, S. 11 ff

19) Vgl. cic.can. 1325 § 3. Sartory, aaO., S. 188, stellt die Frage, ob im Blick auf die dissidenten Gemeinschaften nicht davon gesprochen werden kann, sie hätten in einer "Abstufung" am kirchlichen Sein teil. Den nicht römischen Kirchen könne "ein gewisser ekklesialer Charakter im Sinne von "partes potentiales" nicht abgesprochen werden". Ebenso C.J. Dumont, Les voies de l'unité chrétienne Doctrine et spiritualité, 1954, S. 127, (zit. nach Sartory, aaO., S. 190), wonach die von Rom getrennten Kirchen in verschiedenen Graden an den Elementen der einen wahren Kirche teilnehmen. Cl. Lialine, Une étape en ecclésiologie, in: Irénikon XX, 1947, S. 45 (zit. nach Sartory, aaO., S. 190) greift auf Thomas von Aquin - s.th. III, q. 8, a 3 - zurück und spricht von "potentiellen mystischen Leib" im Unterschied zum natürlichen Leib Christi. Sartory, aaO., S. 190 Anm. 3; Schmidt-Clausen, aaO., S. 83. Vgl. jetzt aber Lumen Gentium, 8 wo von den "vielfältigen Elementen der Heiligung und der Wahrheit" auch außerhalb der röm.-kath. Kirche gesprochen wird

20) In dem Syllabus Errorum vom Jahre 1864 hatte Pius IX die Vorstellung, daß der Protestantismus eine Gott ebenso wohlgefällige christliche Religion sei, als einen "Grundirrtum unserer Zeit" bezeichnet; Denzinger, 2901 ff

De oecumenismo[21] aus dem Jahre 1964[22] deutlich[23]. Nachdem es die Reformatoren[24] als erste unternommen hatten, den Kirchenbegriff in Anknüpfung

---

[21] Vgl. hierzu ferner das ökumenische Direktorium vom 14.5.1967, das "Richtlinien zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse über die ökumenische Aufgabe" enthält. Ök. Direktorium, Erster Teil, 1967, S. 25-84 (mit Erläuterungen von E. Stakemeier, S. 87 ff). Ihr stärkeres Interesse an der ökumenischen Bewegung hatte die römisch-katholische Kirche bereits mit der Entsendung von "Botschaftern" zur Weltkirchenkonferenz nach Neu-Delhi bekundet

[22] Die beiden letztgenannten Schriften sind abgedruckt in: Missionierende Gemeinde, Heft 12, S. 21 ff. Zum Ganzen: G. Rein, Ökumene und Ökumenismus, in: Protest. Texte aus dem Jahre 1965, 1966, S. 10 ff; Weissgerber, Theologische Aspekte der ökumenischen Bewegung; in: Wo steht die Ökumene heute? 1967, S. 39. Zum Kirchenbegriff von Cyprian, Augustin und dem der Bulle Unam sanctam aus dem Jahre 1302;vgl. H. Sasse, Kirche und Kirchen, in: Credo ecclesiam, Festgabe für W. Zoellner, 1930, S. 306

[23] Unter Nr. 55 des Ökumenischen Direktoriums vom 14.5.1967 ("Die gottesdienstliche Gemeinschaft - communicatio in sacris - mit den anderen getrennten Brüdern") heißt es wie folgt: "... Weil aber die Sakramente sowohl Zeichen der Einheit wie auch Quellen der Gnade sind (vgl. über den Ökumenismus 8), kann die Kirche wegen ausreichender Gründe den Zutritt zu diesen Sakramenten einem getrennten Bruder gestatten. Dieser Zutritt kann erlaubt sein bei Todesgefahr oder in schwerer Not (Verfolgung, Gefängnis), wenn der getrennte Bruder einen Amtsträger seiner Gemeinschaft nicht aufsuchen kann, und aus eigenem Antrieb vom katholischen Priester die Sakramente verlangt, sofern er nur im Hinblick auf diese Sakramente seinen Glauben in Einklang mit dem Glauben der Kirche zum Ausdruck bringt und in der rechten inneren Verfassung ist ("... dummodo fidem consentaneam fidei Ecclesiae quoad haec sacramenta exprimat et rite dispositus sit")".Diese Formulierung erinnert an Art.4 Abs. 4 der Grundordnung der EKD, wo ebenfalls im Blick auf "seelsorgerliche Verantwortung oder gemeindlicher Verhältnisse "eine Ausnahme vom Prinzip geschlossener Kommunion gemacht wird. Das eigentliche Problem der Abendmahlsgemeinschaft ist damit allerdings noch nicht berührt, denn diese "Konzession" muß jede Kirche zugestehen, will sie sich nicht zur Sachwalterin über die göttliche Gnade erheben. Gerade deshalb ist eben auch Art. 4 Abs. 4 der Grundordnung der EKD im innerprotestantischen Bereich ungenügend. Zum Verhältnis zwischen röm.-kath. und evangelischer Kirche in der Frage des Abendmahlsempfangs vgl. die Handreichung für ev.-kath. Begegnungen, Ev. Kommentare 1969, S. 88 f, 107 f. In Holland wird sogar vereinzelt Interkommunion und Interzelebration zwischen kath. und protest. Kirche geübt, Ev. Kommentare 1969, S. 272

[24] Weissgerber, aaO., S. 186 f. Er weist darauf hin (aaO., S. 186), daß die Kirche im Nicaenum in die regula fidei aufgenommen, auf diese Weise zusammen mit Kanon und Episkopat eine "Schutzmauer" zur Wahrung ihrer Apostolizität und Selbstidentität errichtet habe

Während noch Bellarmin sagen konnte, die Kirche sei sichtbar wie die Republik von Venedig[15], steht auch in der heutigen römisch-katholischen Theologie[16] das christologisch-pneumatische Element stärker als bisher im Vordergrund[17]. Die veränderte Haltung der römisch-katholischen Kirche[18], auch wenn sie der Ökumene nach wie vor distanziert gegenübersteht[19], wird bei einem Vergleich zwischen der im Jahre 1928 verkündeten Enzyklika Mortalium Animos[20] mit der Denkschrift De motione oecumenica (1949) und dem Dekret

---

Fortsetzung d. Fußnote 14) v. Seite 167

A. von Harnack, Über den sogenannten consensus quinquesaecularis als Grundlage der Wiedervereinigung der Kirche, Die Eiche XIII, 1925, S. 287 ff, 296; Haendler, aaO., S. 11; RGG^1 III, Sp. 1147 ff

15) De conc. et eccl. III, II, zit. nach Sartory, aaO., S. 110

16) Die orthodoxe Theologie hat die ekklesiologischen Fragen erst im 19. Jahrhundert aufgegriffen. Weissgerber, aaO., S. 187 Anm. 45, 46

17) Sartory, aaO., S. 110. Er hält allerdings CA Art. VII spiritualsisierende Tendenz vor, wenn hier versucht wird, "auch die formale Sichtbarkeit von der Wirklichkeit des pneuma her zu bestimmen". Vgl. ferner Lumen Gentium, 8 (Rahner-Vorgrimler, aaO., S. 130)

18) Für die katholische Kirche stand vor allem der Primat des Papstes im Vordergrund. Zum Verhältnis der protestantischen zur römisch-katholischen Ekklesiologie: R.J. Ehrlich, Rom - Widersacher oder Partner?, 1967, S. 11 ff

19) Vgl. cic.can. 1325 § 3. Sartory, aaO., S. 188, stellt die Frage, ob im Blick auf die dissidenten Gemeinschaften nicht davon gesprochen werden kann, sie hätten in einer "Abstufung" am kirchlichen Sein teil. Den nicht römischen Kirchen könne "ein gewisser ekklesialer Charakter im Sinne von "partes potentiales" nicht abgesprochen werden". Ebenso C.J. Dumont, Les voies de l'unité chrétienne Doctrine et spiritualité, 1954, S. 127, (zit. nach Sartory, aaO., S. 190), wonach die von Rom getrennten Kirchen in verschiedenen Graden an den Elementen der einen wahren Kirche teilnehmen. Cl. Lialine, Une étape en ecclésiologie, in: Irénikon XX, 1947, S. 45 (zit. nach Sartory, aaO., S. 190) greift auf Thomas von Aquin - s.th. III, q. 8, a 3 - zurück und spricht von "potentiellen mystischen Leib" im Unterschied zum natürlichen Leib Christi. Sartory, aaO., S. 190, Anm. 3; Schmidt-Clausen, aaO., S. 83. Vgl. jetzt aber Lumen Gentium, 8, wo von den "vielfältigen Elementen der Heiligung und der Wahrheit" auch außerhalb der röm.-kath. Kirche gesprochen wird

20) In dem Syllabus Errorum vom Jahre 1864 hatte Pius IX die Vorstellung, daß der Protestantismus eine Gott ebenso wohlgefällige christliche Religion sei, als einen "Grundirrtum unserer Zeit" bezeichnet; Denzinger, 2901 ff

De oecumenismo[21] aus dem Jahre 1964[22] deutlich[23]. Nachdem es die Reformatoren[24] als erste unternommen hatten, den Kirchenbegriff in Anknüpfung

---

21) Vgl. hierzu ferner das ökumenische Direktorium vom 14.5.1967, das "Richtlinien zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse über die ökumenische Aufgabe" enthält. Ök. Direktorium, Erster Teil, 1967, S. 25-84 (mit Erläuterungen von E. Stakemeier, S. 87 ff). Ihr stärkeres Interesse an der ökumenischen Bewegung hatte die römisch-katholische Kirche bereits mit der Entsendung von "Botschaftern" zur Weltkirchenkonferenz nach Neu-Delhi bekundet

22) Die beiden letztgenannten Schriften sind abgedruckt in: Missionierende Gemeinde, Heft 12, S. 21 ff. Zum Ganzen: G. Rein, Ökumene und Ökumenismus, in: Protest. Texte aus dem Jahre 1965, 1966, S. 10 ff; Weissgerber, Theologische Aspekte der ökumenischen Bewegung; in: Wo steht die Ökumene heute? 1967, S. 39. Zum Kirchenbegriff von Cyprian, Augustin und dem der Bulle Unam sanctam aus dem Jahre 1302;vgl. H. Sasse, Kirche und Kirchen, in: Credo ecclesiam, Festgabe für W. Zoellner, 1930, S. 306

23) Unter Nr. 55 des Ökumenischen Direktoriums vom 14.5.1967 ("Die gottesdienstliche Gemeinschaft - communicatio in sacris - mit den anderen getrennten Brüdern") heißt es wie folgt: "... Weil aber die Sakramente sowohl Zeichen der Einheit wie auch Quellen der Gnade sind (vgl. über den Ökumenismus 8), kann die Kirche wegen ausreichender Gründe den Zutritt zu diesen Sakramenten einem getrennten Bruder gestatten. Dieser Zutritt kann erlaubt sein bei Todesgefahr oder in schwerer Not (Verfolgung, Gefängnis), wenn der getrennte Bruder einen Amtsträger seiner Gemeinschaft nicht aufsuchen kann, und aus eigenem Antrieb vom katholischen Priester die Sakramente verlangt, sofern er nur im Hinblick auf diese Sakramente seinen Glauben in Einklang mit dem Glauben der Kirche zum Ausdruck bringt und in der rechten inneren Verfassung ist ("... dummodo fidem consentaneam fidei Ecclesiae quoad haec sacramenta exprimat et rite dispositus sit")".Diese Formulierung erinnert an Art.4 Abs. 4 der Grundordnung der EKD, wo ebenfalls im Blick auf "seelsorgerliche Verantwortung oder gemeindlicher Verhältnisse "eine Ausnahme vom Prinzip geschlossener Kommunion gemacht wird. Das eigentliche Problem der Abendmahlsgemeinschaft ist damit allerdings noch nicht berührt, denn diese "Konzession" muß jede Kirche zugestehen, will sie sich nicht zur Sachwalterin über die göttliche Gnade erheben. Gerade deshalb ist eben auch Art. 4 Abs. 4 der Grundordnung der EKD im innerprotestantischen Bereich ungenügend. Zum Verhältnis zwischen röm.-kath. und evangelischer Kirche in der Frage des Abendmahlsempfangs vgl. die Handreichung für ev.-kath. Begegnungen, Ev. Kommentare 1969, S. 88 f, 107 f. In Holland wird sogar vereinzelt Interkommunion und Interzelebration zwischen kath. und protest. Kirche geübt, Ev. Kommentare 1969, S. 272

24) Weissgerber, aaO., S. 186 f. Er weist darauf hin (aaO., S. 186), daß die Kirche im Nicaenum in die regula fidei aufgenommen, auf diese Weise zusammen mit Kanon und Episkopat eine "Schutzmauer" zur Wahrung ihrer Apostolizität und Selbstidentität errichtet habe

an die ecclesia spiritualis im symbolischen Sinne zu bestimmen[25], war von römisch-katholischer Seite im Catechismus Romanus vom Jahre 1536[26] der katholische Kirchenbegriff in Beziehung auf die Lehre vom Primat des Papstes näher modifiziert worden[27].

II.

Wenn in der Ökumene die Bedeutung des Verhältnisses von Kirche und Kirchen in einer völlig neuen Weise aufgebrochen ist, so kann die Frage nach den Möglichkeiten kirchlicher Einheit nicht ausschließlich historisch beantwortet werden. Ist Kirche als ecclesia reformanda in einem eschatologischen Sinne "auf dem Wege"[28], dann ergibt sich die Notwendigkeit einer je konkreten ekklesiologischen Neubesinnung. So mag es zwar möglich sein, den Begriff der ecclesia[29] und koinonia im Blick auf das Kirchen- und Sakramentsverständnis des Neuen Testaments exegetisch näher zu explizieren[30], diese historische Analyse kann aber unser heutiges Gespräch nicht in toto präjudizieren[31]. Wie sich Kirche ereignet, unterliegt geschichtlichen Veränderungen, die unter die Alternative Kirche oder Häresie[31a] zu subsumieren, heute

---

[25] Sasse, aaO., S. 306. Zum lutherischen Kirchenbegriff vgl. M. Doerne, Luthers Kirchenverständnis, in: Fragen zur Kirchenreform 1964, S. 16 ff

[26] Hierzu: LThK^2, II, Sp. 794

[27] Art. VII Ca wurde von der Kirche von England nahezu wörtlich übernommen; Sasse, aaO., S. 306

[28] H.H. Wolf, In welchem Sinn kann von einer ökumenischen Theologie gesprochen werden? aaO., S. 102 ff; Visser't Hooft, Not und Größe der Kirche, 1949, S. 51

[29] Ecclesia war im Neuen Testament sowohl die Kirche in ihrer Ganzheit wie die lokale Gemeinde. Die Kirche, Bericht der Theologischen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, aaO., S. 13 f

[30] F.K. Schumann, aaO., S. 194; H.W. Schmidt, Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament, in: Die Ökumene in Theologie und Recht, aaO., S. 762

[31] Zur Problematik der Dialektik von Kirche als Institution und Ereignis vgl. Weissgerber, aaO., S. 184 f; Th. Harnack, Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment, 1862, Neudruck 1947, S. 499 ff; E. Brunner, Dogmatik III, 1960, S. 15 ff; id., Das Mißverständnis der Kirche, S. 16 f; K. Barth, KD,

(Fortsetzung u. Fußn. 31a) Seite 171)

nicht mehr möglich ist. Wer ausschließlich mit institutionalistischen Argumenten streitet und an der Allgemeinverbindlichkeit geschichtlicher Prioritäten festhält, ist einem völlig statischen Kirchenverständnis verhaftet 32).

Der koinonia-Begriff bedarf so der Ausrichtung an Taufe und Abendmahl als den Wirk- und Gnaden-Mitteln des Herrn der Kirche. Kirche ist nicht identisch mit einem - im übrigen nicht zu objektivierenden - alt- oder neutestamentlichen Kirchenbegriff 33). Vom Herrn der Kirche und seinem gegenwärtigen Handeln her gilt es vielmehr, diesen Begriff für unsere Situation neu zu bestimmen. Dabei müssen die Kirchen bereit sein, sich von der konkreten "Gnadenerfahrung" leiten zu lassen, die ihnen in ihrem eigenen kirchlichen Leben wie in der Begegnung mit anderen Kirchen immer wieder zuteil wird 34). Im letzten ist und bleibt die Kirche als soma Christou 35) Mysterium 36). Dies muß bedacht werden, wenn die "Eigenschaften" und "Grundbestimmungen" der Kirche mit der nicaenischen Formel una sancta catholica et apostolica 37)

Fortsetzung der Fußnote 31) u. 31a) v. Seite 170

IV 2, S. 733, 777; id., in: Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Band I, S. 71 ff; Erik Wolf, Ordnung der Kirche, S. 27; O. Weber, Versammelte Gemeinde 1949, S. 30 ff; Prison, aaO., S. 47

31a) Zur Unterscheidung von Häresie, Schisma und Apostasie vgl. P. Meinhold, Ökumenische Kirchenkunde, 1961, S. 49 f

32) Nach L. Hodgson, Das moderne Denken und die Lehre von der Kirche, in: Die Kirche. Bericht der Theolog. Komm. für Glauben und Kirchenverfassung, aaO., S. 70 ff, ist die reformatorische Ekklesiologie noch ganz den Denkkategorien der Renaissance verhaftet, "die keinen Platz für eine Erkenntnis des Wandels als Wandlung hatten" (aaO., S. 73)

33) Das ökumenische Gespräch steht unter Hebr. 1, 1

34) Dies wird von manchen Kirchen ausdrücklich eingeräumt, die ihre "Gnadenerfahrung" dem statischen Lehrverständnis anderer Kirchen entgegenhalten. Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne, Im Auftrage des Fortsetzungsausschusses hrsg. von H. Sasse, 1929, S. 83

35) Eph. 4, 15, 16

36) Weissgerber, aaO., S. 185

37) Nach Brunner sind dies die Kennzeichen des pneumatischen Leibes Christi; vgl. ferner Kinder, Der evangelische Glaube und die Kirche, S. 140

expliziert werden. Eine solche Beschreibung ist immer nur Umschreibung, nie Definition. Sicherlich ist Kirche zugleich geschichtliche societas[38], visible fellowship[39], aber ihr Selbstverständnis darf sich nicht hierin erschöpfen. Wenn Kirche als apostolica ecclesia verstanden wird, dann erliegt man leicht der Versuchung, Apostolizität mit historischer Kontinuität zu verwechseln.

III.

Im soma-Christou-Verständnis[40] weiß sich die Kirche als ein Analogon zu Person und Werk Jesu Christi[41]. Diese Analogie ist aber nur "funktionale", "proportionale Analogie"[42]. Die herkömmlichen Alternativen, die entweder von einer Identität[43] oder schlechthin von einer Unterschiedenheit von Christus und seiner Kirche ausgehen, sind damit unzulänglich. Kirche als Analogon[44] zu Christus stellt sich mitten in die Inkarnation und Aussöhnung durch ihren Herrn. Das Eins-sein[45] der Kirche hat seinen konstitutiven Grund im einleibenden und aussöhnenden Handeln Christi[46]. Die Kirche ist Christus pro nobis - Kirche der Versöhnung47).

---

[38] Liermann, Ökumene als rechtliche Erscheinung, ELKZ 1951, S. 117

[39] Renkewitz, aaO., S. 103

[40] Hierzu: A. Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls, 1967, S. 798 ff

[41] Die nachstehenden Ausführungen folgen im wesentlichen der Darstellung von Torrance, mit dem sich die theologische Diskussion in Deutschland meines Erachtens noch viel zu wenig auseinandergesetzt hat; lediglich Schmidt-Clausen befaßt sich in dem oben zitierten Aufsatz mit den Überlegungen von Torrance

[42] Torrance, aaO., S. 12, Anm. 1

[43] Die Kirche ist nicht der Christus prolongatus, sie ist Leib Christi; Schmidt-Clausen, aaO., S. 84

[44] In der römisch-katholischen Ekklesiologie wird von einer "conformitas" von Haupt und Gliedern gesprochen. So: Mysticis Corporis Christi, 1943; Schmidt-Clausen, aaO., S. 86, 89, zieht diesen Begriff dem Analogiebegriff vor, da letzterer die ontologische Komponente verkürze

[45] Torrance spricht auch von "oneness"

[46] K. Barth, KD IV, 1, S. 86: "Versöhnung ist Gottes Grenzüberschreitung zum Menschen hin"

Dieser Kirchenbegriff48) gründet sich auf die chalcedonensische Formel von der hypostatischen Union. Er führt indessen über die herkömmliche Qualifizierung der Hypostase49) hinaus, indem das ganze Leben Jesu ins Zentrum der christologischen und ekklesiologischen Aussagen gestellt wird. Inkarnation und Versöhnung50), Kreuz und Auferstehung sind nicht Akzessorium, sondern Inhalt und Funktion der hypostatischen Union. Diese auf den Kreuzestod bezogene Dynamik macht die Kirche zu einer Kirche der Versöhnung und des Mitsterbens51) mit ihrem Herrn52).

---

47) Nach Ansicht von Schmidt-Clausen, aaO., S. 85, ist in der Ökumene noch nicht erkannt worden, daß die una ecclesia gerade die Folge des versöhnenden Handelns Christi ist

48) Der Kirchenbegriff von Torrance unterscheidet sich gegenüber der reformatorischen Ekklesiologie von CA Art. VII dadurch, daß er Kirche nicht primär instrumental, sondern christologisch versteht. CA Art. VII knüpft an die notae ecclesiae an, während der hier vertretene Kirchenbegriff über die notae der Kirche zu Christus als dem Urgrund zurückführt. So sind Inkarnation und Versöhnung im Sinne des "Christus pro nobis" die Grundbestimmungen der ecclesia. Kirche als Leib Christi drückt damit ein fundamentaleres Verständnis aus als die Qualifizierung der Kirche als "congregatio" sanctorum. Stark wirkt dieser instrumentale Begriff noch in der römisch-katholischen Ekklesiologie; Sartory, aaO., S. 110

49) Torrance, aaO., S. 5

50) Die Versöhnungslehre und damit der Gnadenbegriff stehen auch im Mittelpunkt des protestantisch-katholischen Dialogs um die Rechtfertigung; vgl. hierzu Ehrlich, aaO., S. 92 ff, 96 ff (Zur Rechtfertigungslehre K. Barths und dem Rechtfertigungsverständnis von Hans Küng und Louis Bouyer)

51) Vgl. hierzu den Einwand von Schmidt-Clausen, aaO., S. 89. Seiner Ansicht nach ist gerade der kirchliche Konfessionalismus Ausdruck der Enhypostasie

52) Torrance, aaO., S. 11 ff

Von Kreuz und Auferstehung her gewinnen daher sowohl die Apostolizität der Kirche als auch der koinonia-Begriff einen übergeschichtlich-eschatologischen Sinn[53], zugleich aber auch pneumatologisch-soteriologische Bedeutung. Auch der Substanzbegriff erfährt hier eine Umdeutung, indem er nicht mehr im physischen, sondern im christologischen Sinne verstanden wird[54].

Hier zeigt sich auch, daß die übliche Unterscheidung, wonach Abendmahlsgemeinschaft entweder Ziel oder Mittel einer Kirchengemeinschaft ist, die wechselseitige Bezogenheit von Sakrament und Ekklesiologie nicht zu erfassen vermag. Kirche als Leib Christi ist immer zur Einleibung in Taufe und Abendmahl hingeordnet. So wird bei einer konsequent christologischen Deutung des Abendmahls als dem Akt je neuer "In-Kraft-Setzung" der in der Taufe bewirkten Aufnahme in das soma Christou deutlich, daß es verfehlt ist, die im Abendmahl bestätigte koinonia nach der Art der Zulassung zur Abendmahlsfeier in theologischer oder rechtlicher Weise zu relativieren. Die Relation von Kirche und Abendmahl kann im letzten nur von der Taufe und der hier geschenkten Eingliederung in den einen Leib Christi her gesehen werden. Wer Kirche in einem nur instrumental-institutionellen Sinn versteht, wird dagegen auch eine statische Sakramentslehre vertreten. Dann ist das Abendmahl instrumentum ecclesiae, einer Ekklesiologie nachgeordnet, die nicht christologisch[55], sondern konfessionalistisch konzipiert ist.

Die Auseinandersetzung um diese Fragen leidet daran, daß traditionalistische Ansätze durch Postulierung unzutreffender Prioritäten präjudiziert werden. Die Kirche wird als institutio a priori verstanden, ohne zu erkennen, daß von einem christologischen Ansatz her das personal[56] - anthropologische

---

53) J. Heckel, Lex charitatis, S. 13, 170 f, will die Dialektik von pneumatischer und institutioneller Kirche auf das Verhältnis von Universalität und Partikularität anwenden

54) Torrance, aaO., S. 7

55) Schmidt-Clausen, aaO., S. 87

56) Besonders E. Brunner, Das Mißverständnis der Kirchen, S. 109, hebt diesen personalen Aspekt hervor. Zum Aspekt der Sozialität ferner D. Bonhoeffer, Sanctorum communio, S. 82 ff

Moment[57] des Christus pro nobis - nicht pro ecclesia - die eigentliche Priorität besitzt. In der Taufe und im Abendmahl eignet uns Christus sein versöhnendes Handeln zu. Die Kirche muß sich daher als "Instrument"[58] verstehen, das diese Subjektivität[59] vor ihrer angeblich apriorischen Objektivität verkündigt und sichtbar macht. Was Abendmahl und Taufe sind, läßt sich folglich nicht von einem bestimmten Kirchenbegriff her sagen. Das ekklesiologische Verständnis muß sich vielmehr von Taufe und Abendmahl als den wesentlichen Bezugspunkten herleiten.

Im ökumenischen Bereich gelangt dieser christologische Ansatz mehr und mehr zur Geltung. Sicherlich ist die Einheitsformel von Neu-Delhi[60] keine letzte Definition des Kirchenbegriffs. Von ihrer ekklesiologischen Fundierung her kommt ihr aber sowohl theologische wie rechtliche Bedeutung zu.

---

57) Schmidt-Clausen, aaO., S. 86. Diese theologische Anthropologie als Dialektik des simul iustus simul peccator hat Luther als Erster gesehen: WA 40, I, 368. Nach Ansicht von Schmidt-Clausen (aaO., S. 86) ist dagegen gerade dieses Beharren in der anthropologisch individualistischen Sphäre die Schwäche der lutherischen Ekklesiologie

58) Als instrumentum unitatis - von Christus her als dem Zentrum unitatis; Schmidt-Clausen, aaO., S. 84

59) Diese theologisch-anthropologische Komponente ist in der römisch-katholischen Ekklesiologie die Person der Maria. Sie ist hier die "menschliche Reaktion" im Sinne einer "respondierenden Kooperation" als cooperatrix ad salutem auf die Christusaktivität im Leben der Gemeinde. So ist die Mariologie die "bindende Klammer"; Schmidt-Clausen, aaO., S. 87

60) Neu-Delhi 1961, aaO., S. 131

IV.

Das eigentlich ökumenische Problem liegt in der Bestimmung der Apostolizität der Kirche[61]. Die Kirche ist una ecclesia, weil es nur ein Haupt und damit nur einen Leib gibt[62]. Die Kirche ist weiterhin[63] sancta et catholica, universale communio sanctorum[64]. Als ecclesia apostolica versteht sie sich als die in apostolischer Kontinuität stehende Kirche. Hier ist sie erbaut auf dem Grund der Apostel und Propheten "da Jesus Christus der Eckstein ist"[65]. Diese Kontinuität ist aber nicht einfach historische Kontinuität[66]. Von ihrem christologischen Ansatz her als Leib Christi steht die Kirche vielmehr in einer sakramentalen Kontinuität[67].

---

61) P. Brunner, Die Einheit der Kirche, S. 227; id. Die Kirche und die Kirchen heute, aaO., These 10

62) Joh. 11, 52

63) E. Brunner, Das Mißverständnis der Kirche, S. 99: "Der Begriff der wahren Kirche" ist in sich selbst unmöglich, sofern man als Norm der Wahrheit das Neue Testament anerkennt. Die Kirchwerdung der ecclesia schließt eine Wesensveränderung, eine Transformation, in sich."

64) E. Brunner, Das Mißverständnis der Kirche, in: Stat crux dum volvitur orbis, 1959, S. 148 ff; K.D. Schmidt, Die Katholizität der Kirche, ELKZ 1956, S. 204; Weissgerber, aaO., S. 181 ff; Liermann, Volkskirche und Ökumene, AöR, NF 26, Band, 1935, S. 167; P. Brunner, Die Kirche und die Kirchen heute, aaO., These 90; G. Ebeling, Die kirchentrennende Bedeutung von Lehrdifferenzen, in: Wort und Glaube, 1960, S. 184, äußert Bedenken gegenüber dem Begriff der Katholizität

65) Eph. 2, 20; 1. Petr. 2, 5

66) Dies ist gegenüber P. Brunner, aaO., S. 227, einzuwenden, der die Apostolizität rein historisch verstehen will. Auch hier bricht das eschaton in die Geschichte ein. Dies gilt auch für die von Brunner postulierte "Reihenfolge" von pneumatischer Einheit und Apostolizität. Durch eine zu starke Bindung der Apostolizität an das formulierte Bekenntnis wird der christologische Aspekt des Christus pro nobis verkürzt. Die gegenwärtige Situation - insbesondere die innerhalb der EKD - zeigt, daß der Gegensatz: Apostolische Kirche / Häresie unzureichend ist; id., Die Kirche und die Kirchen heute, aaO., These 15; Weissgerber, Theologische Aspekte der ökumenischen Bewegung, aaO., S. 37

67) Hierzu: E. Brunner, Dogmatik III, 1960, S. 141 f; Torrance, aaO., S. 18

Apostolisch[68] ist die Kirche dann[69], wenn sie sich von den Sakramenten Taufe und Abendmahl her erbaut weiß[70].

Wenn diese Sakramente als notae ecclesiae, als sichtbare Zeichen des soma Christou verstanden werden, ist die Kirche ecclesia apostolica. Die Präsenz Christi in Taufe und Abendmahl ist in ihrer christologischen Deutung eine Realität, deren dogmatische Fixierung sich jedoch in der Dialektik von anhypostasis und enhypostasis, in der Spannung des chalcedonensischen[71] "inconfuse", "inseparabiliter", "immutabiliter" und "indivise" entzieht[72]. Von einem christologischen Ansatz her ist Kirche als ecclesia apostolica "konkrete Stellvertretung"[73], "Kirche unter dem Kreuz"[74].

---

68) Weissgerber, aaO., S. 37, versteht Apostolizität als Sendung der Kirche und repraesentatio. Mit seiner Ansicht, wonach Apostolizität in Übereinstimmung mit der "normativen apostolischen Quellgestalt der evangelischen Botschaft" ist, verdeckt er den christologischen Ansatz. Meines Erachtens verkennt Weissgerber auch die originär rechtliche Relevanz der Apostolizität, wenn er sagt, daß das Merkmal der Apostolizität nicht in der strukturellen - sprich: rechtlichen -, sondern in der funktionalen Seite des Mandats Christi zum Tragen komme. Deshalb ist es zu eng, die Apostolizität der Kirche an die "Wortfunktion" zu binden. Die theologischen Überlegungen zum christologisch-pneumatischen Ansatz zeigen, daß diese Anknüpfung zu formalistisch und zu eng ist

69) Bei P. Brunner, aaO., S. 229, 232, ist die Apostolizität "seinsmäßig und erkenntnismäßig" fundamental für die Einheit und damit "bewirkender Grund" für die Heiligkeit der Kirche

70) P. Brunner, aaO., S. 230, nennt Taufe, Zehn-Gebote, Apostolisches Glaubensbekenntnis, Vater-unser und das Evangelium die im ökumenischen Bereich gemeinsam verbindlichen apostolischen Elemente

71) Torrance, aaO., S. 9: "Im Blick auf die Eucharistie würde das "inconfuse" eine Lehre von der Transsubstantiation als Häresie verneinen und das "inseparabiliter" würde eine Lehre als Häresie verneinen, die die Elemente von Leib und Blut Christi trennt. Im Blick auf die Kirche würde das "inconfuse" ein doktrinäres Verständnis der Kirche verneinen als sei sie in etwas Übergeschichtliches verwandelt worden und das "inseparabiliter". würde eine Auffassung der Kirche verneinen, die sie von der ontologischen Union mit Christus selbst trennt."

72) Torrance, aaO., S. 8, der im soteriologischen Bereich angesichts der analogia Christi eine "mirifica commutatio" der Kirche fordert

73) Torrance, aaO., S. 6

74) Lund, Bericht hrsg. von W. Stählin, a aO., S. 28. Torrance will im übri-

(Fortsetzung Seite 178)

§ 3

Das Verhältnis von Kirche und Kirchen und das Problem einer ökumenischen Ekklesiologie

Die in Neu-Delhi gegenüber der ursprünglichen Erklärung von Amsterdam neu formulierte Basis des Ökumenischen Rates bezeichnet diesen als eine "Gemeinschaft von Kirchen", "die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes"[1]. Mit diesem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Heiland ist die Ordnung des Ökumenischen Rates christologisch fundiert[2]. Lediglich die Zustimmung zu dieser Basis wird von den Mitgliedskirchen für den Beitritt zum Ökumenischen Rat gefordert[3]. Im übrigen bleibt die Autonomie der Gliedkirchen unangetastet[4]. Der Ökumenische Rat besitzt weder eine Gesetzgebungsgewalt über die Mitgliedskirchen noch sonstige kirchenregimentliche Befugnisse[5]. Er ist auf die Wahrnehmung der in Art. III der Verfassung des Ökumenischen Rates näher angeführten "Funktionen"

Fortsetzung der Fußnote 74) v. S. 177

gen die negative Umschreibung des Chalcedonense beibehalten, während die orthodoxe Theologie eine positive Definition in der Sprache der Sophiologie versucht; St. Harkianakis, Die heilige Eucharistie in orthodoxer Sicht, in: Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen, hrsg. von Th. Sartory, 1962, S. 172 ff

1) Art. I der Verfassung des ÖRK, in: Neu-Delhi 1961, aaO., S. 457 ff

2) Von theologischer Seite hat R. Bultmann, Das christologische Bekenntnis der ÖRK, in: Ök. Theologie 1951/52, S. 1 ff, Kritik an dieser Formulierung geübt. Er stellt die Frage, ob "Gott" im Sinne dieses Bekenntnisses soteriologisch oder kosmologisch zu verstehen sei. So weist er darauf hin, daß Jesus in den Synoptikern noch nicht als Gott bezeichnet wurde, diese Entwicklung vielmehr erst in der deuteropaulinischen Literatur (Titus 2, 13) einsetzt. Bultmann stellt somit diesen christologischen Ansatz, der sich in der Formulierung "Jesus Christus als Gott und Heiland" kristallisiert, schlechthin in Frage. AaO., S. 10: "Die Amsterdamer Formel ist falsch, wenn Christus als Gott - als objektivierbare Größe verstanden wird. Sie ist richtig, wenn "Gott" als Ereignis des Handelns Gottes verstanden wird."

(Fußnoten 3), 4) u. 5) siehe Seite 179)

beschränkt. Eine weitergehende Zuständigkeit des Ökumenischen Rates ergibt sich nur dann, wenn diesem die Durchführung bestimmter Aufgaben von den betroffenen Mitgliedkirchen "übertragen" wurde[6]. Für diesen Fall ist der Ökumenische Rat auch befugt, Verhandlungen über Fragen des Bekenntnisses einzuberufen und Lehrgespräche zwischen den Kirchen zu vermitteln. Die letzte Entscheidung über Annahme oder Ablehnung von Beschlüssen liegt jedoch nach wie vor bei den Mitgliedskirchen.

Es liegt die Frage nahe, welche theologische und rechtliche Bedeutung dieser von allen Mitgliedskirchen akzeptierten Basis zukommt. Wie ist es zu verstehen, wenn sich die Gliedkirchen als Angehörige einer "Gemeinschaft" verbunden wissen? Ist dies nur unverbindliches Attribut oder auch rechtliche Charakterisierung der ökumenischen Bewegung?

Zwei im wesentlichen gegensätzliche Antworten lassen sich auf diese Frage geben. Eine, die Verfassung und Satzungen des Ökumenischen Rates lediglich auf das Vorhandensein einer gegenseitige Pflichten und Rechte normierenden Regelung hin untersucht, dann aber mangels präziser Normierung ekklesiologischer Funktionen zu einem negativen Ergebnis gelangt. Die andere Antwort begnügt sich nicht mit einer solch vordergründigen,formalen Analyse, sondern fragt nach der theologischen und ekklesiologischen Realität der ökumenischen Bewegung und des Ökumenischen Rates. Die "positivistisch" ausgerichtete Methode unterstellt eine Übereinstimmung von Norm und Wirklichkeit, ohne indessen zu bedenken, daß dieser Ansatz dann fiktiv ist, wenn die Rechtswirklichkeit zeigt, daß die ekklesiologische Zuständlichkeit über ihre ursprüngliche Fixierung bereits hinweggeschritten ist.

Fußnoten 3), 4), 5) v. Seite 178

3) Art. I, 3 der Satzungen des ÖRK, Neu-Delhi, 1961, aaO., S. 461 ff

4) Art. I, 3a der Satzungen

5) Art. IV der Verfassung des ÖRK

6) Art. IV der Verfassung des ÖRK

Der letztgenannte Weg soll - wie bei der Frage nach der ekklesiologischen Natur der EKD - weiterverfolgt werden. Eine Untersuchung der zahlreichen von ökumenischen Konferenzen und Versammlungen erarbeiteten Erklärungen und Verlautbarungen über das ekklesiologische Verständnis der ökumenischen Bewegung vermag weiter zu helfen. Dabei ist zu beachten, daß es nicht um eine für die vorliegende Arbeit allenfalls periphere ekklesiologische Frage geht. Das Problem einer universalen Ekklesiologie ist von der Frage nach den Möglichkeiten der Vereinbarung von Abendmahlsgemeinschaft nicht zu trennen. Andererseits kann diese ekklesiologische Frage nur soweit verfolgt werden, als sie für das vorliegende Thema wirklich von Bedeutung ist.

I.

Jede universale Ekklesiologie findet ihre letzte theologische Begründung in der Dei voluntas[7]. In der lex Christi, in der Dialektik von Gesetz und Evangelium, hat sich diese suprema lex dem Menschen geoffenbart. Das Verhältnis Gottes zum Menschen ist in der Stiftung des Neuen Bundes[8] bereits vor aller kirchlichen Partikularität rechtlich relevant. Nur so ist der einzelne Gläubige vor Gott gerechtfertigt[9]; nur insoweit ist aber auch die Kirche[10]

---

7) Grundmann, Das evangelische Kirchenrecht und die ökumenische Bewegung, aaO., S. 35

8) 2. Kor. 5, 17

9) Zum Verhältnis von Kirchenrecht und Rechtfertigungslehre vgl. K. Barth, Rechtfertigung und Recht, 1938, S. 3 ff. Seiner Ansicht nach kann der einzelne Rechtsbegriff nur im Glauben erfaßt werden. Hierzu: Pirson, aaO., S. 22, der auf J. Heckel, Lex charitatis, 1933, S. 22 ff, 70 und Erik Wolf, ZevKR 4 (1955), S. 225 ff, Bezug nimmt

10) Für Pirson ist der Kirchenbegriff nach Wesen und Ziel transzendent und damit theologisch. Er ist ferner im Blick auf Geschichtlichkeit und Institutionalität der Kirche juristisch. Hierbei verkennt Pirson jedoch, daß beide Größen - Transzendenz und Geschichtlichkeit - nicht Antithesen, sondern Entsprechungen sind. Auch das Recht - als ius divinum - ist transzendent, wie umgekehrt auch die Transzendenz geschichtlich ist

von Gott, Christus und Heiligem Geist her legitimiert.

Eine universale Ekklesiologie hat dieses theo- und christokratische Element als die vertikale Komponente ihrer Ordnung ebenso wie das allgemeine Priestertum aller Gläubigen als den horizontalen Aspekt der sanctorum communio zum Ausdruck zu bringen. Nicht das besondere aus der Gemeinde herausgehobene Amt, sondern das allgemeine Priestertum aller Christen ist damit ökumenisch verbindlich. Das Amt ist die Folge dieses Priestertums aller Gläubigen, setzt dieses voraus und bleibt damit immer auf die universale sanctorum communio bezogen.

Eine ökumenische Ekklesiologie gründet sich so auf die lex charitatis und die lex fidei. Die lex charitatis verbietet eine partikular-exclusive Ekklesiologie. Die lex fidei nährt die Hoffnung auf einen Zusammenschluß und gibt allen hierauf gerichteten Bestrebungen theologische wie rechtliche Legitimation.

II.

Die Konferenzen der Bewegung für Praktisches Christentum und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

In der ökumenischen Bewegung sind die zentralen ekklesiologischen Fragen erst allmählich in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung gerückt. Die Bewegung für Praktisches Christentum betrachtete das Verhältnis der verschiedenen Kirchen zueinander auf ihrer ersten Konferenz in Stockholm (1925) noch ganz im Blick auf eine internationale Kooperation der Kirchen. Das Ziel dieser "im Geiste der Annäherung"[11] unternommenen "föderativen Bestrebungen der christlichen Genossenschaften"[12] sah man im "wirklichen

---

[11] Mit dem Thema "Die Zusammenarbeit der Kirchen" befaßte sich die 5. Kommission der Bewegung für Praktisches Christentum (PrChr). Zum Ganzen: F. Siegmund-Schultze, Die Weltkirchenkonferenz in Stockholm. Gesamtbericht über die Allgemeine Konferenz der Kirche für PrChr, 1926, S. 90

[12] AaO., S. 94

Zusammenschluß der Kirchen"[13]. Schon hier finden sich jedoch erste Ansätze einer christologischen Fundierung der gemeinsamen Bemühungen[14]. Während die Bewegung für Praktisches Christentum in erster Linie auf die Zusammenarbeit der Kirchen in der Welt und damit missionarisch ausgerichtet war, verstand es die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung[15] von Anfang an als ihre Aufgabe, "das wesenhafte Eins-sein der Kirche Christi zu verkündigen"[16]. Hier findet sich auch erstmals das Bild von der "Sichtbarmachung"[17] der Kirche[18], das als "theologische Folgerung der Existenz der ökumenischen Bewegung" entnommen wird[19]. Schon wird - wenn auch ohne nähere Erläuterung - von der "Wiedervereinigung" der Kirchen[20] gesprochen, die es zu erreichen gilt. Gleichzeitig erhebt sich aber die Frage, "welches Maß von Einheit in Glaubenssachen" in einer solchen wiedervereinigten Kirche erforderlich sein wird[21]. Man war sich bewußt, daß ein solcher Konsens je nach dem ekklesiologischen Standort der Kirche die Annahme eines besonderen Glaubensbekenntnisses oder einer bestimmten Bekenntnisschrift[22], Übereinstimmung in der Verfassung oder die Zustimmung zu einem in besonderer Weise theologisch wie rechtlich strukturierten Amt[23] voraussetzt. Die "Merkmale"[24] der einen katholischen und apostolischen Kirche "seit den Tagen der Apostel" erblickte die Konferenz im Wort Gottes und im Bekenntnis, "daß Gott in Christus Mensch geworden und geoffenbart ist"[25]. Weiterhin im Gehorsam gegen den Befehl Christi, im Gebrauch der Sakramente, dem Amt für den Hirtendienst, für die Predigt des Wortes und die Verwaltung der Sakramente sowie in der Gemeinschaft des Gebets, im Gottesdienst und in allen Gnadenmitteln, im Streben nach Heiligung und im Dienst an den Mitmenschen[26]. Offen blieb dagegen das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Die unterschiedlichen Standpunkte zeigten sich hier je nachdem, ob die unsichtbare Kirche als die nur im eschaton geschenkte oder die schon auf Erden "für alle wahrhaft Gläubigen" unabhängig von deren Zugehörigkeit zu einer bestimmten verfaßten Kirche gestiftete ecclesia verstanden wird[27]. Während die Erscheinungsform der Kirche für die einen unveränderlich ist, realisiert sich die Kirche für andere in "mannigfachen Bildungen"[28]. Die später im einzelnen entwickelten Thesen zum Verhältnis von Kirche und Kirchen klingen hier erstmals an[29].

---

[13] AaO., S. 90

[14] AaO., S. 104, Nr. 14

[15] Letztlich sind die deutschen wie die englischen Ausdrücke "faith and order" ungenau. Beide Begriffe stammen aus der anglikanischen Ekklesiologie, sind aber extensiv zu verstehen. Zum Fragenkreis von faith and order gehören alle Probleme, die sich mit dem Inhalt und der konkreten ekklesiologischen Realisierung des christlichen Glaubens befassen. Sartory, aaO., S. 9; Grundmann, AöR 45, S. 41 ff, 42, Anm. 179; H. Sasse, Die Weltkirchenkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne, S. 13. Nach Liermann, Grundfragen des ökumenischen Kirchenrechts, ZRG Kan Abt. 76. 1959, S. 178 ff, 292, ist der Terminus "order" auf die sichtbare Kirche bezogen, damit aber juristisch relevant

[16] So die Art. 3 und 4 der Verfassung der Kommission für faith and order, Ökumenische Dokumente, aaO., S. 15 f

[17] Die Basis des ÖRK und die Verfassung der Kommission für faith and order schließen sich eng an die sog. Pariser Basis des CVJM vom Jahre 1855 und die Satzungen des Christlichen Studentweltbundes, des Christlichen Vereins weiblicher Jugend und der Christengemeinschaften insbesondere der angelsächsischen Welt an; Ök. Dokumente, aaO., S. 11. Bereits in der Pariser Basis des CVJM findet sich auch die Formulierung: ".... welche Jesus Christus nach der Heiligen Schrift als ihren Gott und Heiland anerkennen...."; Rouse-Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung, 1957/58, Band I, S. 450. Über die Verfassung der Kommission für faith and order kam diese Formulierung in die Verfassung des ÖRK

[18] Ök. Dokumente, a aO., S. 15

[19] Ök. Dokumente, aaO., S. 15

---

[20] Ök. Dokumente, aaO., S. 16

[21] Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne, im Auftrage des Fortsetzungsausschusses hrsg. von H. Sasse, 1929, S. 51

[22] Grundlage eines Glaubensbekenntnisses der "Allgemeinen Kirche" (aaO., S. 68) sind das Apostolicum und Nicaenum (aaO., S. 67 Nr. 9). Dies soll jedoch nach Ansicht der Konferenz die Formulierung eines neue Zwecke einschließenden Bekenntnisses nicht verhindern (aaO., S. 68, Nr. 14)

[23] In der Frage nach dem Verständnis des geistlichen Amtes konnte in Lausanne (3.-21.8.1927) eine Übereinstimmung dahingehend festgestellt werden, daß die Kirche eines geistlichen Amtes bedarf und den Laien bei der Bestellung des Amtsträgers kraft des allgemeinen Priestertums eine bedeutsame Funktion zukommt (aaO., S. 73,Nr. 3). Inwieweit von einem geistlichen Stand gesprochen werden kann (aaO., S. 74, Nr. 6), über die Frage der rechtmäßigen Ordination (aaO., S. 75, Nr. 3) sowie über die verschiedenen Amtsgrade (aaO., S. 75, Nr.3) bestand dagegen keine Einigung

[24] AaO., S. 85, 534

[25] AaO., S. 534, Nr. 2. Der Bericht der Dritten Sektion der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung wurde am 19.8.1927 einstimmig angenommen

[26] AaO., S. 534, Nr. 3 - 6

Auf der zweiten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Edinburgh (1937) wurde versucht, die Ekklesiologie von der Gnadenlehre her zu bestimmen. Man erklärte, die Gnadenlehre - insbesondere das Verständnis der Bedeutung der Gnade - sei kein Grund, "die Scheidung zwischen den Kirchen aufrechtzuerhalten"[30]. Kirche ist die "gesegnete Gemeinde (company)" aller Gläubigen im Himmel wie auf Erden[31]. Anerkannt wird ferner, "daß alle, die Jesus Christus als Sohn Gottes und ihren Herrn und Heiland annehmen und wissen, daß sie von Gottes Barmherzigkeit, wie sie in Christus geoffenbart ist, abhängen, damit ein übernatürliches Band der Einheit haben, das bestehen bleibt trotz den Meindungsverschiedenheiten in der näheren Bestimmung des göttlichen Geheimnisses des Herrn"[32]. Das gegenseitige Verhältnis der Mitgliedskirchen wird "ein Bund (confederation or alliance)" genannt[33], eine geistliche Gemeinschaft, die jedoch nicht "föderative Vereinigung'ist. An anderer Stelle ist von "körperschaftlicher Vereinigung" oder

---

27) AaO., S. 535, 1; Weissgerber, aaO., S. 180

28) AaO., S. 535, b

29) AaO., S. 535, c

30) L. Hodgson, Das Glaubensgespräch der Kirchen. Die zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung abgehalten vom 3. - 18.8.1937. Deutsche Übersetzung von E. Staehelin, 1940, S. 297

31) AaO., S. 299

32) AaO., S. 307

33) AaO., S. 321

"organischer Einheit"[34] als Form kirchlicher Einheit die Rede, ohne daß dies jedoch bedeutet, die Körperschaft müsse durch Uniformität oder Vereinheitlichung des Kirchenregiments gekennzeichnet sein. Sie ist Liebesgemeinschaft, in der die göttliche Gnade wirkt und weitergegeben wird, damit aber in ekklesiologischer Sicht einem "föderativen Prinzip"[35] unterworfen, das jede partikular-kirchliche Autorität im Rahmen überkirchlicher Organisation einschränkt.

Eingehend beschäftigt sich die Theologische Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in ihrem vorbereitenden Bericht für die Dritte Weltkonferenz in Lund (1952) mit ekklesiologischen Fragen. In einer vergleichenden Untersuchung werden die hauptsächlichen ekklesiologischen Übereinstimmungen und Unterschiede analysiert. Dabei erwies sich das Kontinuitätsproblem als besonders bedeutsam. Während die römisch-katholische Kirche diese Frage im Sinne des päpstlichen Primats deutet, von Seiten der Orthodoxen und Anglikaner demgegenüber der apostolischen Sukzession entscheidendes Gewicht beigelegt wird, sehen lutherische und reformierte Kirchen die Kontinuität der Kirche im Fortbestehen von Gemeinden, in denen das Wort gepredigt und die Sakramente verwaltet werden. Für andere ist kirchliche Kontinuität dagegen einzig der geschichtliche Fortbestand der Kirche. Diesen Kirchen mit ekklesiologisch relevantem Kontinuitätsverständnis stehen solche gegenüber, für die sich dieses Problem überhaupt nicht stellt. Wesentlich ist ihnen die Übereinstimmung mit der Lehre und Praxis des Neuen Testaments und die Antwort auf die konkrete Offenbarung des Heiligen Geistes[36].

---

[34] AaO., S. 323

[35] AaO., S. 323

[36] Die Kirche, Bericht der Theologischen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, 1955, S. 13

Auf der Dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund standen die drei zentralen Fragen: Kirche, Gottesdienst und Abendmahlsgemeinschaft zur Diskussion. Man war sich einig, "daß es in der ganzen Christenheit trotz aller Spaltungen eine Einheit gibt, von Gott gegeben in Christus, durch den die Kräfte der zukünftigen Welt schon unter uns wirksam sind." Diese Einheit und das Teilhaben jeder christlichen Gemeinschaft an ihr stehen außer Zweifel[37]. Wenn Übereinstimmung herrscht, daß das Eins-sein der christlichen Kirchen jedem ökumenischen Gespräch schon vorausgesetzt ist, dann erhebt sich allerdings die Frage, ob sich aus einer solchen Feststellung nicht auch entsprechende Konsequenzen für das Verhältnis von Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft ergeben. Es bleibt unverständlich, warum manche Kirchen trotz der Aussage von der in Christus je schon vorgegebenen Einheit der Kirche daran festhalten, Abendmahlsgemeinschaft setze volle Kirchengemeinschaft voraus. Ist Interkommunion - worin Übereinstimmung besteht - die vom Herrn bewirkte, nicht erst durch die Würdigkeit des Amtsträgers hergestellte communio in sacris, dann widerspricht das Postulat, Abendmahlsgemeinschaft sei integrierender und damit sowohl theologisch wie rechtlich zu fordernder Bestandteil von Kirchengemeinschaft dieser schon vorgegebenen und im mandatum Christi aufgegebenen ekklesiologischen Zuständlichkeit. Im Blick auf eine universale ökumenische Ekklesiologie gilt es, allmählich zur Kirchengemeinschaft voranzuschreiten. Da Kirchengemeinschaft aber sowohl theologisch wie rechtlich umfassender als Abendmahlsgemeinschaft ist, kann die Interkommunion ein zur Erlangung voller Kirchengemeinschaft geeignetes Mittel sein. Hat die Existenz des Ökumenischen Rates die "Rechtfertigung des Konfessionalismus zerstört"[38], so muß dies auch für die Interkommunionsfrage gelten[39].

---

[37] Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft, aaO., S. 15

[38] O. Tomkins, aaO., S. 17

Die Kontinuität der Kirche, durch den Heiligen Geist verbürgt und durch die Sakramentsverwaltung sichtbar gemacht, wird erneut im Blick auf die Amtsfrage erörtert. Auf der einen Seite wird festgestellt, daß die im Neuen Testamend vorhandenen verschiedene Ausdrucksformen ein und desselben Glaubens an Christus alle miteinander zu der in ihm geschenkten Offenbarung Gottes gehören[40]; gleichwohl bleibt die Frage offen, ob eine bestimmte Ordnung des Amtes für die Kontinuität der Kirche wesensnotwendig ist. Zwar ist im Neuen Testament bereits eine Entwicklung von der apostolischen Ordnung auf den Episkopat hin festzustellen[41], andererseits hat die Ausgestaltung der Leitung gerade auch den wechselnden Bedürfnissen der Gemeinde zu entsprechen. Sie unterliegt daher stets der Eigenverantwortlichkeit aller Gemeindeglieder[42].

Ist die Sakramentsverwaltung ein wesensnotwendiges Mittel zur Aufrechterhaltung der Kontinuität der Kirche, so fragt sich auch hier wieder, ob nicht eine Interkommunion zwischen allen christlichen Kirchen gerade von da her gerechtfertigt ist. Sind Taufe und Abendmahl äußerliche Zeichen dieser Kon-

---

[39] In der Empfehlung der Kommission heißt es: " Bei unserer Arbeit sind wir zu der Überzeugung gelangt, daß es für den Fortgang der ökumenischen Arbeit von entscheidender Bedeutung ist, daß die Lehre von der Kirche in ihrer Beziehung zu der Lehre von Christus wie zur Lehre vom Heiligen Geist behandelt wird. Wir glauben, daß dieser Erkenntnis in der künftigen Arbeit dieser Bewegung ein hervorragender Platz eingeräumt werden muß und empfehlen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und seinem Arbeitsausschuß entsprechend zu verfahren;" aaO., S. 26

[40] AaO., S. 27

[41] AaO., S. 29, 1 a

[42] Man glaubte eine Tendenz der neutestamentlichen Gemeindestruktur auf eine kongregationalistische oder presbyteriale Ordnung hin feststellen zu können; aaO., S. 29, 1 b) und c)

tinuität der una sancta catholica et apostolica ecclesia, damit aber in erster Linie notae ecclesiae universalis et spiritualis, dann kann Interkommunion nicht mit dem Hinweis auf eine partikular-kirchlich verstandene Kontinuität verweigert werden. Die Kontinuität der einen Kirche, auch wenn sie heute von vielen Kirchen konfessionalistisch verstanden wird, ist ein primär ökumenischer Faktor der allgemeinen christlichen Kirche.

III.

Die ökumenische Bewegung seit Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen

Die Antwort auf die Frage nach den Funktionen des Ökumenischen Rates ist in erster Linie dessen Verfassung und Satzungen zu entnehmen. Weiteres ergibt sich aus der Erklärung über die Wesensart des Ökumenischen Rates[43], derjenigen über Zweck und Aufgabe der Basis[44] sowie der Toronto Erklärung und der Stellungnahme zur ekklesiologischen Bedeutung des Ökumenischen Rates von St. Andrews[45]. Das Problem ist theologisch wie rechtlich das einer ekklesiologischen Qualifizierung. Ist er Bund, Körperschaft, Kirchen-

---

[43] Der vorläufige Ausschuß des Rates hatte im Frühjahr 1948 eine vorläufige Erklärung über die Wesensart des ÖRK vorgelegt; Kirchliches Jahrbuch 1945 - 48, 1950, S. 306 f. Während hier noch ausdrücklich von der "Sichtbarmachung" (aaO., S. 306) der Einheit der Kirche die Rede ist, findet sich diese Formulierung in der endgültigen Fassung dieser Erklärung nicht mehr (Ök. Dokumente, aaO., S. 104 f). Hier heißt es: "Wohl aber wissen sie, daß es ihre Pflicht ist, gemeinsam nach dem Ausdruck (!) dieser Einheit in Leben und Arbeit zu suchen." (aaO., S. 104)

[44] In Evanston (1954) hat die Vollversammlung eine Erklärung zur Basis einstimmig angenommen; Ök. Dokumente, aaO., S. 11 - 13

[45] Die Erklärung von St. Andrews (1960) war für die Dritte Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi auf der 13. Sitzung des Zentralausschusses vorbereitet worden; Ök. Dokumente, aaO., S. 13

gemeinschaft, council of churches, churchly fellowship oder churchly unity - um nur einige der gebräuchlichen Begriffe anzuführen?

In Toronto wurde es als eine der Hauptschwierigkeiten bezeichnet, wie man die ekklesiologische Bedeutung einer Körperschaft bestimmen kann, "in der sehr verschiedene Auffassungen vom Wesen der Kirche vertreten sind, ohne dabei die Kategorien und Ausdrucksformen einer einzigen dieser Auffassungen von der Kirche zu benutzen"[46).]

Aus der Basis des Ökumenischen Rates folgt, daß er weder Kirche - oder Weltkirche - noch die Una Sancta selbst ist. Er ist ein Rat von Kirchen, nicht der Rat der einen allgemeinen christlichen Kirche. Mitgliedschaft bedeutet zwar keine Einschränkung partikular-kirchlicher Autonomie, die "Souveränität" der Gliedkirchen hat andererseits aber mit dem Beitritt zum Ökumenischen Rat eine "Transformation" erfahren. Wenn darüber hinaus behauptet wird, die Mitgliedschaft bedeute nicht einmal die Zustimmung zu der Lehre, wonach "die Einheit der Kirche in der Einheit der unsichtbaren[47)] Kirche besteht"[48)], so wird verkannt, daß das Eins-sein der Kirche gottesrechtlich gegeben ist und damit weder einer Anerkennung noch einer Zustimmung bedarf. In der Tat ist auch nicht ersichtlich, wie eine Mitarbeit in der Ökumene überhaupt erfolgversprechend sein soll, wenn die ekklesiologische Relevanz der ecclesia universalis verneint wird. Wer die eigene Ekklesiologie für die einzig wahre und apostolische hält, muß dem Ökumenischen Rat konsequenterweise fern bleiben, da es für ihn ein ekklesiologisches Gespräch überhaupt nicht geben kann.

---

46) Ök. Dokumente, aaO., S. 105

47) Im ökumenischen Bereich werden mit Vorliebe die Begriffe der sichtbaren und unsichtbaren Kirche verwendet. Die Herkunft dieser ekklesiologischen Vorstellung wurde bereits aufgezeigt. Besser wäre es indessen, von der ecclesia universalis und ecclesia particularis zu sprechen, um einer zu vordergründigen quantitativen Qualifizierung vorzubeugen. Das im letzten verbindliche Kriterium der Kirche ist nicht ihre Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit, sondern einzig ihre Universalität

48) AaO., S. 108

Das Verhältnis der Mitgliedskirchen zueinander und zum Rat ist ein "geistliches" Verhältnis[49]. Es beruht auf dem Eins-sein der Kirche, der Anerkennung der Existenz von Elementen der wahren Kirche[50] auch in anderen Gemeinschaften und der hier angelegten Solidarität aller Kirchen. Die Basis des Ökumenischen Rates ist damit weniger als ein Bekenntnis, mehr aber als eine bloße Einigungsformel[51]. In der in Evanston (1954) von der Zweiten Vollversammlung einstimmig angenommenen Erklärung zur Basis wird der Ökumenische Rat daher als "Instrument" im Dienst der Kirche[52] bezeichnet. Die Basis soll das Wesen der Gemeinschaft kennzeichnen, zugleich aber einen Orientierungspunkt für die Reichweite der bewirkten Einheit geben, wobei das Wesen des Ökumenischen Rates gegenüber der statischen Erklärung von Toronto nunmehr dynamisch verstanden wird[53].

Vier Arten der Anerkennung von Kirche zu Kirche werden unterschieden:

1)

Die "volle Anerkennung anderer Kirchen", wobei unerheblich ist, ob diese Anerkennung erwidert wird oder nicht[54]. Sie gründet sich auf den Glauben an Jesus Christus ohne Vorbedingungen in Lehre oder Bekenntnis.

2)

"Volle Anerkennung aufgrund allgemeiner Übereinstimmung in wesentlichen Dingen von Lehre und Ordnung". Hier wird ein Konsens in grundlegenden

---

[49] AaO., S. 108

[50] AaO., S. 110

[51] Ök. Dokumente, aaO., S. 12

[52] Ök. Dokumente, aaO., S. 11-13

[53] Hierzu P. Brunner, Pneumatischer Realismus, Bemerkungen zur theologischen Bedeutung der "Toronto-Erklärung", ELKZ 1951, S. 122-124

[54] Unser Eins-sein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen, hrsg. von der Studienabteilung des ÖRK, 1954, S. 25

Lehrfragen wie in der gegenseitigen Anerkennung des Amtes gefordert.

3)

"Volle Anerkennung von Kirchen gleicher Lehre." Offen bleibt hier, wie weit dieser consensus de doctrina gehen muß. Manche halten die Übereinstimmung hinsichtlich eines bestimmten Bekenntnisses, manche die Einigung über ein besonderes Verständnis des apostolischen Kerygmas oder der Sakramente für notwendig. Auch hier ist aber keine Uniformität der kirchlichen Ordnung oder der Organisation des Amtes vorausgesetzt. Diese Kirchen sind unter Umständen auch bereit, einer Kirche, "deren lehrhafter Standpunkt sich dem ihrigen nähert, ohne sich indessen mit ihm zu decken", eine "teilweise Anerkennung" zu gewähren[55].

4)

Anerkennung einzig im Sinne einer Identifizierung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche[56].

Im Hinblick auf das dynamische Verständnis der ökumenischen Bewegung wird vorgeschlagen, den ekklesiologischen Zwischenzustand mit dem Begriff der gegenseitigen teilweisen Anerkennung zu umschreiben[57].

Kirchenrechtlich bedeutsam sind die weiteren Feststellungen der Kommission, die Aporie der ökumenischen Bewegung in ekklesiologischer Hinsicht müsse durch stärkeres Herausstellen anerkannter Ausnahmen von kirchenrechtlichen Vorschriften überwunden werden[58]. Zwei Möglichkeiten werden genannt: Ökonomie und Dispens. Im ersten Fall ist eine Abweichung von anerkannten Regeln dann gerechtfertigt, wenn das Wohl der Kirche durch eine solche Ausnahme gefördert und größere Nachteile verhindert werden. Diese Ausnahme von einer allgemeinen Regelung ist im Geiste des Entgegenkommens, der Milde und in kluger Haushalterschaft vorzunehmen[59]. Der Dispens gibt demgegenüber die Möglichkeit einer vorübergehenden Außerkraftsetzung selbst bedeutsamer Vorschriften. So ist beispielsweise im Bereich der anglikanischen Kirche dem Diözesanbischof die Entscheidung darüber überlassen, ob er auch grundsätzlich nicht zugelassenen Christen die Teilnahme an einem Kommunionsgottesdienst gestatten will[60].

---

[55] AaO., S. 27

[56] Zu den einzelnen Ekklesiologien vgl. die Darstellung aaO., S. 28 ff

[57] AaO., S. 43

[58] AaO., S. 46 ff

Von hier aus gewinnt der Vorschlag von Hodgson Bedeutung, der versucht, den vorhandenen Widerspruch zwischen den zwei gegensätzlichen Ekklesiologien - derjenigen mit bestimmtem und der ohne näher fixiertem Amtsverständnis - zu mildern. Er empfindet es nicht als Widerspruch, wenn beide Auffassungen im gegenwärtigen Interim vertreten und damit auch anerkannt werden[61]. So ließe sich auch das Problem der Interkommunion lösen. Offene Kommunion hat hiernach die Anerkennung der Gleichwertigkeit kirchlicher Ordnung unter der Bedingung zur Voraussetzung, daß im Abendmahl als dem Gnadenmittel der Kirche die geistliche Gegenwart des Herrn allseitig anerkannt wird.

Die Dritte Vollversammlung, die im Jahre 1961 in Neu - Delhi stattfand, war bemüht, die Aussagen über das Wesen der Kirche über die Toronto-Erklärung hinaus zu führen[62]. Es heißt nunmehr: "Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtende Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das eine Brot bricht, sich in gemeinsamem Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich im Zeugnis und Dienst an alle wendet. Wir sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und daß alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft"63). Ausdrücklich wird die Bedeutung der Taufe hervorgehoben, die zwar schon immer als ein wichtiger Faktor im Verhältnis der Kirchen zueinander verstanden, aber erst jetzt als der eigentliche Ausgangspunkt der Diskussion erkannt wurde64).

---

[59] AaO., S. 46

[60] Nach Ansicht der Kommission sollte ein solcher Dispens gerade für Veranstaltungen auf ökumenischer Ebene in stärkerem Maß als bisher gewährt werden, aaO., S. 47

[61] Interkommunion, aaO., S. 265 f: "Es bedeutet keinen inneren Widerspruch, wenn wir beides vertreten: einmal, daß uns die apostolische Sukzession als unser Beitrag für die Erfüllung von Gottes Wille in der vereinigten Kirche der Zukunft anvertraut wurde und dann, daß Gott in diesem Interim ohne rechte Ordnung zwischen dem einstigen Auseinanderbrechen und der künftigen Wiedervereinigung von uns die Anerkennung der Gleichwertigkeit eines sakramentalen Handelns in bischöflichen wie nicht bischöflichen Kirchen haben will."

[62] Neu-Delhi 1961, aaO., S. 130

Die koinonia der Heiligen wird als die überörtliche und überzeitliche Gemeinschaft der Getauften und durch den Heiligen Geist Zusammengerufenen verstanden. Sie ist damit mehr als Institution oder Organisation.

Auch die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal (1963) knüpfte an den "wahren eucharistischen Gottesdienst" an65) und

---

63) AaO., S. 130

64) AaO., S. 130; sie enthält nach Ansicht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Montreal, aaO., S. 65) das Bekenntnis, "daß Gott der Urheber unserer Erlösung ist, den Zuspruch der Vergebung der Sünden in und durch Christus, die Bitte um die Gegenwart des Heiligen Geistes, die Absage an das Böse, das Bekenntnis des Glaubens an Christus und die Bestätigung, daß der Getaufte in das soma Christou eingegliedert ist;" aaO., S. 65 a) - f)

65) Montreal 1963, Bericht der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal, 12. - 26.7.1963, hrsg. von P.C. Rodger und L. Vischer, 1963, S. 38, 62 ff

sieht in ihm letztlich die Begründung für das Eins-sein der Kirche. Predigt und Abendmahl sind so die "Manifestationen der gesamten katholischen Kirche"[66).]

IV.

Zum ekklesiologischen Standort des Ökumenischen Rates der Kirchen

Welche Antwort läßt sich nach diesem Überblick abschließend zur ekklesiologischen Bedeutung des Ökumenischen Rates geben?

Angesichts der zahlreichen Dokumente, Erklärungen und Verlautbarungen über Wesen und Funktion des Ökumenischen Rates ist es verfehlt, diesem jede ekklesiologische Qualität abzusprechen. Der Rat besitzt eine réalité ecclésiale[67)], die über seine formale - theologisch wie rechtlich nicht erschöpfend präzisierte - Grundlegung hinausgeht. Diese Wirklichkeit des Rates rechtfertigt es auch, ihm eine ekklesiologische Relevanz zuzuerkennen. Das Verhältnis der Mitgliedskirchen läßt sich daher treffend mit einem Ausdruck von Marsh[68)] und Vajta[69)] als "ekklesiologischer Zwischenzustand" kennzeichnen.

Sicherlich bedarf dieser Begriff in concreto - insbesondere im Blick auf die sich hieraus ergebenden Folgerungen - einer genaueren Deutung, aber letztlich sind auch die unterschiedlichen Definitionen des Rates - als "Werkzeug,

---

66) AaO., S. 37

67) Beiheft zur ÖRsch 3/4, S. 264

68) Protokolle und Berichte der 17. Tagung des Zentralausschusses des ÖRK, Rochester, 26.8. - 2.9.1963; hrsg. vom ÖRK, 1964, S. 29

69) V. Vajta, Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls, in: Kirche und Abendmahl, Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum, hrsg. von V. Vajta, 1963, S. 308

Instrument und Vermittlungsstelle (agency)"[70] - Qualifizierungen seiner ekklesiologischen Realität. Der Ökumenische Rat ist eine Gemeinschaft von Kirchen, eine Gemeinschaft von "wirklicher sakramentaler, zur Kirche gehöriger Existenz"[71]. Nur eine Institution, ein Organismus von ekklesiologischer Relevanz kann das Eins-sein der Kirche tatsächlich zum Ausdruck bringen. So umschließt die "Sichtbarmachung" der Una Sancta bereits diese ekklesiologische Relevanz des Rates[72].

Der Ökumenische Rat der Kirchen ist Körperschaft, er ist corporate union[73], nicht genossenschaftliche Vereinigung. Deshalb ist es auch falsch, von einer ekklesiologischen Neutralität des Rates zu sprechen. Dies ist allenfalls insoweit zutreffend, als der Rat selbst keine bestimmte Ekklesiologie präjudizieren darf. Andererseits kann ein auf die ecclesia universalis bezogener körperschaftlicher Organismus von Kirchen niemals theologisch oder rechtlich "neutral" sein[74].

---

[70] Grundmann, LWB, S. 505

[71] So G. Thils, zit. nach H.H. Wolf, Ekkl. Neutralität, S. 121

[72] Die Kritik von Weissgerber, aaO., S. 269, wonach die Einordnung der Mitgliedskirchen in den "kongregationalistischen Aufbau" des ÖRK einen Eingriff in die gliedkirchliche Autonomie darstellt, halte ich für nicht gerechtfertigt. Mit der Existenz der ökumenischen Bewegung ergab sich die Notwendigkeit, dem ÖRK eine rechtliche Ordnung zu geben

[73] So H. Renkewitz, Mehr sichtbare Einheit. Stadien im Verständnis der Einheit im ÖRK, in: Bis an das Ende der Erde, Festschrift für M. Niemoeller, 1962, S. 102

[74] Zur rechtstheologischen Ordnung des Weltrats der Kirchen vgl. Erik Wolf, Ordnung der Kirche, S. 761 ff

Der Ökumenische Rat der Kirchen ist somit ein "Bund" von Kirchen[75], wobei sich der Begriff des Bundes hier allerdings von der staatsrechtlichen Terminologie deutlich unterscheidet. Er knüpft an den neutestamentlichen Bundesbegriff an und bringt zum Ausdruck, daß der Ökumenische Rat nicht eine erst durch Vertrag oder Gesamtakt seiner Mitgliedskirchen gegründete[76], sondern eine in Christus bereits konstituierte Kirchengemeinschaft ist. Bund ist hier die organische Einheit des Leibes Christi. Die christokratische Bruderschaft ist eine Bundes-Gemeinschaft. Die Vorstellung vom Ökumenischen Rat als einem Bund[77] setzt nicht eine bestimmte föderative Organisation voraus.

---

75) Vor allem Liermann hatte in seinen Schriften: Ökumenisches Kirchenrecht, Zeitwende 1930, S. 225 ff, sowie: Volkskirche und Ökumene, AöR NF, 26. Band, 1935, S. 155 ff, nachdrücklich die Parallelität zum Staats- und Völkerrecht vertreten. In dem ersten der beiden genannten Aufsätze bezeichnet er - im Anschluß an Holstein - den ÖRK als "ökumenische Sachgemeinde" (aaO., S. 229). Daneben betonte Liermann zunächst stark das genossenschaftliche Moment (AöR, aaO., S. 163). In seiner Schrift "Grundfragen des ökumenischen Kirchenrechts"- ZRG Kan Abt. 45, 1959,S. 178 ff, - schränkt Liermann diese Analogie von Völkerrecht und Kirchenrecht wieder ein. Nunmehr lehnt er auch die covenant-Theorie ab, die er für kongregationalistisch hält. Zur Kritik: W. Menn, Bemerkungen zu Professor Liermanns Aufsatz "Ökumene als rechtliche Erscheinung", ELKZ 1951, S. 191 f. Menn sieht allerdings die Relevanz des ÖRK zu einseitig als nur in theologischer Hinsicht gegeben

76) Vgl. Weissgerber, aaO., S. 190, Anm. 58

77) Mit der Frage, ob es ekklesiologisch überhaupt eine Konförderation von Kirchen bei deren geographischer Überlagerung geben kann, beschäftigt sich L. Hodgson, Einführung zu den Berichten der Theologischen Kommissionen, in: Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft, S. 91 f. Er weist zu Recht darauf hin, daß der früher gültige Satz, es könne auf einem bestimmten Territorium immer nur eine Kirche geben, heute ekklesiologisch längst relativiert ist

Mit dem Beitritt zum Ökumenischen Rat erfährt der partikular-kirchliche Konfessionalismus eine Transformation. Das Verhältnis der verschiedenen Mitgliedskirchen zueinander wird bestimmt durch ihre gegenseitige bruderschaftliche Bindung. Die Mitgliedschaft ist damit "moralische und geistliche Verpflichtung"78), am Leben des Rates teilzunehmen, sich fragen zu lassen, um auch selbst Fragen an den anderen zu richten. Auch ohne konkrete Durchsetzungs- und Vollzugsgewalt, auch ohne daß dem Rat eigene kirchenregimentliche Befugnisse zustehen, ist diese moralische und geistliche Verpflichtung rechtliche Obliegenheit. Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat ist nicht möglich, ohne daß der andere anerkannt wird79). Diese teilweise Anerkennung relativiert eo ipso auch die eigene Ekklesiologie. Die Mitgliedschaft im Rat ist daher nicht nur im negativen Sinne als das zu definieren, was sie angesichts der nicht angetasteten gliedkirchlichen Autonomie nicht sein kann. Die Funktionen des Ökumenischen Rates lassen sich von seiner Wirklichkeit und seiner Aufgabenstellung her auch positiv beschreiben.

Aus der Feststellung, daß die Ordnung der ecclesia universalis und ecclesia spiritualis der partikular-kirchlichen Existenz schon vorgegeben ist, folgt, daß auch jene Kirchen, die sich dem Ökumenischen Rat nicht angeschlossen haben, in der gleichen Weise "geistlich" gegenüber den anderen Kirchen verpflichtet sind80).

Für die Zukunft ergibt sich hier die Aufgabe, noch genauer als bisher die theologische und rechtliche Relevanz des Rates zu untersuchen, um die fundamentalen Anknüpfungspunkte in der ecclesia universalis aufzuzeigen.

Die Ökumene bedarf eigener ekklesiologischer Denk- und Begriffskategorien, die es möglich machen, spezifisch ökumenische Konzeptionen zu entwickeln.

---

78) Beiheft zur ÖRsch 3/4, S. 261, 314

79) AaO., S. 282

80) AaO., S. 263

Daneben wird nach den Folgerungen zu fragen sein, die sich daraus ergeben, daß die Erklärung von Neu-Delhi zu einem gewissen Grad einen "inhaltlichen theologischen consensus auf ekklesiologischem Gebiet"[81] enthält[82].

---

[81] AaO., S. 268

[82] Der ursprünglich vorgesehene weiterführende Satz: "Die Mitgliedskirchen erkennen jedoch an, daß der Rat die Erfahrung eines Lebens macht, das als eine zum Wesen der Kirche gehörende Wirklichkeit verstanden werden kann", wurde wieder gestrichen; aaO., S. 268

§ 4

Die verschiedenen Formen von Abendmahlsgemeinschaft und die Begriffsskala von Lund

Vielfach werden die Begriffe "Abendmahlsgemeinschaft" und "Interkommunion" einfach synonym gebraucht. Sie gelten als austauschbar, da auch Interkommunion als eine Gemeinschaft am Sakrament verstanden wird. Die Gemeinschaft ist hier die im Abendmahl geschenkte communio am Leib Christi. Soweit im kirchlichen Bereich von Gemeinschaft gesprochen wird, erhält dieser Begriff seine eigentümliche Bedeutung gerade durch seine sakramentale Herkunft. Etwas anderes ist es, von welcher ekklesiologischen Basis eine solche Abendmahlsgemeinschaft getragen wird. Sie kann bei Kirchengemeinschaft, innerhalb einer Konfessionsgruppe oder aufgrund eines Übereinkommens möglich geworden sein. Immer ist sie jedoch communio in sacris, weshalb sich die Begriffe "Abendmahlsgemeinschaft" und "Interkommunion" nicht gegenseitig ausschließen.

Für andere wird dagegen Unterschiedliches zum Ausdruck gebracht. So besteht die lutherische Theologie[1] auf der Unterscheidung von "Gemeinschaft"[2] und "Zulassung"[3].

Deutlich tritt hier die Interdependenz zwischen Abendmahlslehre und Terminologie zutage. Die ekklesiologische Prämisse, wonach Abendmahlsgemeinschaft

---

[1] So insbesondere V. Vajta, Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls, in: Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumentation zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum, hrsg. v. V. Vajta, 1963, S. 309. Zur Kritik vgl. das abschließende Kapitel

[2] "Gemeinschaft" als Kirchengemeinschaft (Gemeinschaft in Verkündigung, Bekenntnis und Verwaltung der Sakramente) und Interkommunion (gegenseitige Zulassung zum Abendmahl und Interzelebration aufgrund "ungeschriebenen Brauches oder formeller Vereinbarungen"); so Vajta, aaO., S. 312 f

[3] "Zulassung" als allgemeine Zulassung und begrenzte Zulassung; Vajta, aaO., S. 313

Kirchengemeinschaft voraussetzt, führt zu einem eingeengten Gemeinschafts-Begriff. Indem zwischen "Gemeinschaft" und "Zulassung" unterschieden wird, verkennt man, daß die Abendmahlsgemeinde immer Gemeinschaft ist. "Gemeinschaft" und "Zulassung" sind so nicht echte Gegensätze. Die Abendmahlsgemeinde wird nur von verschiedenen Positionen her fixiert. Immer ist es aber Gemeinschaft, die durch die gemeinsame Feier des Abendmahls konstituiert wird. Nicht das "Wie" dieser Gemeinschaft, sondern das "Daß" der communio in sacris ist entscheidend. Die lutherische Terminologie trifft daher der Vorwurf, daß sie den spezifisch sakramental-theologischen Gemeinschaftsbegriff ihrer ekklesiologischen Prämisse wegen verkürzt und ihn statt an der Abendmahlsgemeinde selbst an außerhalb liegenden ekklesiologischen Postulaten ausrichtet.

Man hat zu Recht immer wieder darauf hingewiesen, daß derart konfessionalistisch orientierte Terminologien nicht wünschenswert sind, haben sie doch zur Folge, daß das gemeinsame Gespräch schon im Bereich terminologischer Vorfragen belastet wird. Man sollte sich grundsätzlich darüber einig sein, daß ein Konsens in der Sache selbst und nicht ein solcher über eine bestimmte Terminologie entscheidend ist.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat sich in Lund eingehend mit der Frage einer sachgemäßen Terminologie befaßt. Sie war sich bewußt, daß der Begriff der Interkommunion in seiner Bedeutung "klar definiert werden sollte"[4]. Der Entwurf einer allseits akzeptierten Terminologie erwies sich angesichts der Einwände konfessionalistischer Kritiker als unmöglich. So orientiert sich die Lunder Begriffsskala an den verschiedenen Traditionen überkommener Abendmahlsgemeinschaft und den zur Zeit der Ausarbeitung dieser Terminologie gebräuchlichen Formen von Interkommunion.

---

[4] Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft, aaO., S. 51. Eingeführt wurde der Begriff der Interkommunion in Edinburgh; vgl. Weissgerber, aaO., S. 286, Anm. 344

Schon die von der Kommission angeführten Beispiele zeigen diese Ausrichtung an den Gegebenheiten zwischenkirchlicher Abendmahlspraxis. Auf eine Anknüpfung an eine bestimmte Abendmahlslehre wurde bewußt verzichtet, da die Terminologie dann jede ökumenische Verbindlichkeit eingebüßt hätte. So konnte es nicht ausbleiben, daß Formen von Interkommunion genannt und einander gegenübergestellt sind, die in Wirklichkeit keine Gegensätze bilden[5].

Vorbehalte und Einwände aus der Sicht der einzelnen Abendmahlslehre mögen verständlich sein[6]. Gleichwohl bezeichnet es die Kommission als "ratsam"[7], daß sich die Kirchen des Ökumenischen Rates in Zukunft einheitlich dieser Terminologie bedienen[8]. Streitet man weiterhin mit unterschiedlichen Begriffen, so besteht die Gefahr, daß sich hinter scheinbaren Übereinstimmungen verschiedene Grundvorstellungen vom sakramentalen und ekklesiologischen Gehalt der jeweiligen Formulierungen verbergen.

Die Lunder Begriffsskala lautet wie folgt:

1)

"Volle Abendmahlsgemeinschaft (Full Communion), wobei das Adjektiv selten genannt zu werden braucht: Wo Kirchen in lehrmäßiger Übereinstimmung oder als zu der gleichen Konfessionsgruppe ("confessional family") gehörig ihren

---

5) Kritisch zur Lunder Begriffsskala: Weissgerber, aaO., S. 286 ff. Er rügt, daß die Katalogisierung der Abendmahlsvereinbarungen stark von der sogenannten Fragmententheorie her bestimmt sei und symbolistische und realistische Vorstellungen undifferenziert miteinander verbinde; vgl. ferner Fr. Hübner, Das Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft in anderen Kirchen mit besonderer Berücksichtigung der Anglikanischen Kirchengemeinschaft, Koinonia, S. 126

6) Zur Kritik: Vajta, Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls, aaO., S. 312 f

7) Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft, S. 51

8) Auch P. Brunner, Eisenach 1948, ZevKR 3 (1953/54), S. 151, tritt für eine einheitliche Terminologie ein

abendmahlsberechtigen Gliedern erlauben, in voller Freiheit das Abendmahl in jeder dieser Kirchen zu empfangen, und wo für die Pfarrer dieser Kirchen die Freiheit besteht, in jeder Kirche die Sakramente zu spenden (sog. "Interzelebration"), wie z.B. innerhalb der orthodoxen, anglikanischen, lutherischen und reformierten (presbyterianischen) Kirchen-"familien".

2)

Interkommunion und Interzelebration: Wo zwei Kirchen, die nicht zur gleichen Konfessionsgruppe gehören, aufgrund eines Übereinkommens ihren abendmahlsberechtigten Gliedern erlauben, in voller Freiheit das Abendmahl in jeder dieser beiden Kirchen zu empfangen, und wo für die Pfarrer dieser Kirchen die Freiheit besteht, in jeder dieser beiden Kirchen die Sakramente auszuteilen, wie z.B. bei den lutherischen und reformierten Kirchen in Frankreich.

Anmerkung: Die Beziehungen, die gegenwärtig zwischen der Kirche von Südindien und der Kirche von England bestehen, stellen einen Sonderfall dieser Kategorie dar, weil hier gewisse besondere Einschränkungen gelten.

3)

Interkommunion: Wo zwei Kirchen, die nicht zu der gleichen Konfessionsgruppe gehören, aufgrund eines Übereinkommens ihren abendmahlsberechtigten Gliedern erlauben, in voller Freiheit das Abendmahl in jeder dieser beiden Kirchen zu empfangen, z.B. die Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft und die Altkatholische Kirche[9], die Protestantisch-Bischöfliche Kirche und die Polnische National-Katholische Kirche in den USA[10]. (Angesichts der Sprachunterschiede usw. würde die Interkommunion in den meisten Fällen auch die Interzelebration einschließen).

---

[9] Aus dem Jahre 1931. In der gegenseitigen Vereinbarung heißt es u.a.: "Die Interkommunion fordert von keiner der beiden Gemeinschaften die Annahme der für die andere charakteristischen Lehrmeinung, ihrer sakramentalen Frömmigkeit oder ihres liturgischen Brauchs, sondern schließt in sich, daß jede von der anderen überzeugt ist, sie besitze alle wesentlichen Stücke des christlichen Glaubens"; zit. nach: Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen, hrsg. von der Studienabteilung des ÖRK 1954, S. 26

4)

Offene Kommunion: Wo eine Kirche grundsätzlich Glieder anderer Kirchen zum Empfang des Abendmahls einlädt, wenn sie in ihren Abendmahlsgottesdiensten zugegen sind, wie Z.B. die methodistischen, kongregationalistischen und die meisten reformierten Kirchen.

5)

Gegenseitige offene Kommunion: Wo zwei oder mehr Kirchen grundsätzlich die Glieder der betreffenden anderen Kirchen zum Abendmahlsempfang willkommen heißen und wo die Gemeindeglieder die Erlaubnis haben, die Einladung anzunehmen. Dabei ist "Interzelebration" nicht notwendigerweise eingeschlossen.

6)

Begrenzte offene Kommunion: Die Zulassung von Gliedern anderer Kirchen, mit denen weder volle kirchliche Gemeinschaft noch Interkommunion besteht, in Notstandsfällen oder unter besonderen Umständen.

7)

Geschlossene Kommunion: Wo eine Kirche die Berechtigung am Abendmahl teilzunehmen, auf ihre eigenen Mitglieder beschränkt."

Wird Gemeinschaft als communio in sacris ganz fundamental und konstitutiv als die im Abendmahl allen Kommunikanten uneingeschränkt geschenkte Einheit am Leib Christi verstanden, dann wird es notwendig sein, die Lunder Terminologie noch näher daraufhin zu prüfen, inwieweit sie ekklesiologisch belastet ist. Dieser ekklesiologische Einfluß zeigt sich beispielsweise in dem Begriff der "vollen" Abendmahlsgemeinschaft, indem hier als Gegensatz eine Abendmahlsgemeinschaft "minderen Rangs" vorausgesetzt wird. Überhaupt sollte die undifferenzierte und qualitativ unterschiedliche Verwendung des Gemeinschafts-Begriffs Anlaß dazu sein, nach Wesen und Bedeutung der im Abendmahl gewirkten communio zu fragen 11). Vielleicht bietet sich hier eine Möglichkeit, auch jene Kirchen in ein Gespräch über Abendmahlsgemeinschaft einzubeziehen, die von ihrer Ekklesiologie her eine Sakramentsgemeinschaft mit anderen Konfessionen nicht eingehen können 12).

---

[10] Ähnliche Vereinbarungen bestehen ferner zwischen der Kirche von England und der Kirche von Schweden sowie - in etwas beschränkter Form - der Kirche von Norwegen. Eine Abendmahlsgemeinschaft zwischen der Congregational Union of America und der VELKD wurde von letzterer abgelehnt; Weissgerber, aaO., S. 122. Vgl. neuerdings: Kirchengemeinschaft. Kirche und Abendmahl, Bd. II, hrsg. v. Paul E. Hoffmann u. Harding Meyer, 1969

In der Frage, ob die Vereinbarung von Abendmahlsgemeinschaft zwischen verschiedenen Konfessionen als wertvoller Schritt nach vorwärts 13) zu verstehen ist oder ob hierdurch nicht im Gegenteil eine bedenkliche Nivellierung der bestehenden Gegensätze eintreten kann, einigte man sich in Lund auf folgende Entschließung:

1)

"Alle Kirchen sollen die Methoden überprüfen, mit denen sie das Herrenmahl ordnen und austeilen, um zu sehen, ob nicht in den Grundforderungen, die sie an die Kommunikanten stellen, Übereinstimmungen zwischen ihnen vorhanden oder möglich ist. Wenn alle Kirchen dieser Frage größere Aufmerksamkeit widmeten, sollte es wohl möglich sein, dadurch den Weg zu weiteren Vereinbarungen zu ebnen oder zur Anbahnung von Interkommunionsbeziehungen da beizutragen, wo solche gegenwärtig noch nicht bestehen.

---

11) Vgl. neuerdings: Die Eucharistie im ökumenischen Denken, Ök. Diskussion, Band IV, Nr. 3, 1968, S. 155 f

12) So ist für die orthodoxe Theologie eine Sakramentsgemeinschaft ohne "völlige organische Union" ausgeschlossen; Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft, S. 49; G. Galitis, Das Problem der Interkommunion in orthodoxer Sicht, ÖRsch 1967, S. 265 ff

13) Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft, S. 54

2)

Alle Kirchen sollten der Beziehung zwischen ihrer Theologie und Praxis der Taufe und ihrer Theologie und Praxis des Heiligen Abendmahls Aufmerksamkeit schenken. Unsere Aufmerksamkeit wurde auf die Bemerkung gelenkt, daß "die Verweigerung der Eucharistie gegenüber denen, die in Christi getauft und in seinen Auferstehungsleib (das heißt die Kirche) eingeführt sind, entweder die Verleugnung der transzendenten Realität der Taufe oder den Versuch des Schismas innerhalb des Leibes Christi bedeutet" (Intercommunion, The Report of the Theological Commission appointed by the Continuation Committee of the World Conference on Faith and Order, hrsg. von D. Baillie und J. Marsh, London 1962, S. 339). Wir glauben, daß dieser herausfordernde Satz den Ausgangspunkt für weitere fruchtbare ökumenische Gespräche bedeuten könnte.

3)

Die Kirchen, die gegenwärtig "offene Kommunion" pflegen, sollten mit Sorgfalt die dringenden Einwände gegen diese Praxis prüfen, die aus Gründen der Lehre und Kirchenverfassung gemacht werden. Sie sollen sich auch fragen, ob sie sich nicht auf eine stärkere sichtbare Einigung hin bewegen müßten und könnten, nämlich im Hinblick auf die Bedeutung, die das Sakrament für die Einheit der Kirche hat"[14].

Die Lunder Begriffsskala will nicht mehr als eine Arbeitsgrundlage sein. Ihr Anliegen ist es, den Kirchen in ihren Gesprächen und Verhandlungen um die Vereinbarung von Abendmahlsgemeinschaft eine Terminologie zur Verfügung zu stellen, die ein gemeinsames Sprechen ermöglicht oder erleichtert. Diese Bedeutung der Lunder Begriffsskala sollte man anerkennen, auch wenn ihre Schwäche nicht zu übersehen ist. Solange sich die Kirchen im ökumenischen Bereich nicht auf eine gemeinsame Abendmahlslehre einigen, wird jede einheitliche Terminologie gewisse Präjudizien und Prämissen aufweisen. In der Zukunft wird zu fragen sein, ob die Lunder Begriffsskala nicht noch im einzelnen durch eine stärkere Heranziehung der vestigia-Lehre sowie durch eine nachdrücklichere Betonung des personalen Moments der communio in sacris fortgeführt und differenziert werden kann.

---

14) Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft, S. 55, Nr. 1, 2, 4

§ 5

Das Abendmahlsgespräch in der Ökumene

Während sich die beiden Kommissionen der Bewegung für Praktisches Christentum in erster Linie mit dem missionarischen Aspekt der Una Sancta beschäftigen, damit aber die Sakramentslehre selbst nicht berührten, wurde die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung der eigentliche Ort einer theologischen und rechtstheologischen Auseinandersetzung mit dem Interkommunionsproblem.

Zunächst wurden die Sakramente[1] auf der Ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Stockholm (1925) noch überwiegend von ihrer rituellen Seite her verstanden. Sie wurden "äußerlich sichtbare Zeichen" genannt, die um der "inneren geistlichen Gnade"[2] willen gegeben, das Verkündigungswort deuten sollen. Von Anbeginn an standen sich indessen schon zwei gegensätzliche Auffassungen im Verständnis der Sakramente gegenüber. Die eine dieser Ansichten hielt allein das Tun Gottes, die andere dagegen die Bedingungen auf Seiten des Empfängers für entscheidend[3]. Die Kommission sah - wie sie ausdrücklich betonte - in keiner dieser beiden Positionen die "volle Wahrheit". Sie stellte vielmehr klar, daß das Sakrament nur in der Entsprechung von Geben und Empfangen erfaßt werden kann. Darin stimmt man überein, daß das Abendmahl Erinnerungsfeier ist, in dem der Herr in seiner ganzen Heilsmacht im Glauben gegenwärtig ist, die Gläubigen mit geistlicher

---

[1] Der Begriff des Sakraments selbst war umstritten. Stattdessen sprach man von den"Riten": Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, hrsg. von Sasse, aaO., S. 77. Manche Kirchen - so beispielsweise die Baptisten - ziehen den Begriff "vom Herrn verordnete Handlung" vor; Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft, S. 34, Anm. 1

[2] Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, aaO., S. 77

[3] AaO., S. 78; vgl. ferner K.D. Schmidt, Die Frage der Interkommunion, Koinonia, S. 134, H. Meyer, Zur Frage des Konferenzabendmahls, Koinonia, S. 185 ff. Er lehnt ein Konferenzabendmahl mangels Bekenntnisgemeinschaft ab, wogegen er dem Kirchentagsabendmahl zustimmt, aaO., S.189

Nahrung erneuert und dadurch den Neuen Bund stärkt - zur größeren Einheit mit den Gliedern seines Leibes. Ernsthafte Meinungsverschiedenheiten bestanden dagegen im Verständnis des Opferbegriffs[4], über die Art und Weise der Gegenwart des Herrn, über den Gedächtnischarakter des Abendmahls, das Verhältnis der Elemente zu der übermittelten Gnade und der Beziehung der durch das geistliche Amt verwalteten Sakramente zur Gültigkeit und Wirksamkeit dieser Handlung[5]. Während manche Kirchen der konstitutiven Bedeutung der Ordination entscheidendes Gewicht beilegten, hielten anderen diesem Verständnis ihre eigene "Gnadenerfahrung" mit dem Abendmahl entgegen[7]. Damit ergab sich die Frage der Einordnung der Sakramente in das dogmatische Gesamtgefüge. Sie erfolgt entweder unter überwiegend disziplinärem Aspekt oder im Blick auf eine größtmögliche Freiheit der Kirche bei der Ausgestaltung der Sakramentsordnung. Unbeschadet der Meinungsunterschiede über die rechte Ordnung des Amtes wußte man sich jedoch darin einig, daß nicht der Amtsträger, sondern allein Gott durch den Amtsträger als sein "Werkzeug" handelt. Die Ordination, das geistliche Amt schlechthin, kann somit nur als Repräsentation der ganzen Kirche verstanden werden. Über alle konfessionellen Unterschiede hinweg gründet sich jedes Amt der im Ökumenischen Rat vertretenen Kirchen auf das mandatum divinum. Von da her ist auch jedes Amt theologisch wie rechtlich "in Ordnung", wenn es sich in diesen Bezug zur suprema lex der ecclesia universalis et spiritualis gestellt weiß. Die Kirchen müssen sich daher fragen, ob die unterschiedliche Begründung und Gestaltung des Amtes wirklich eine Verweigerung von Interkommunion

---

[4] Auf die unterschiedliche Bedeutung des "operans" weist Hodgson hin; Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft, S. .85 f. Seiner Ansicht nach verstehen die Katholiken Gott als den "operans", während die Protestanten der Versuchung erliegen, den Geistlichen als den"operans" aufzufassen. Das zentrale Problem ist das paulinische "Ich, doch nicht ich, sondern Christus". Auch hier gilt es, die Dialektik zwischen göttlicher Initiative und der Antwort des Menschen herzustellen, statt beide Größen antithetisch einander gegenüberzustellen

[5] Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, aaO., S. 542

[6] Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft, S. 83

[7] AaO., S. 83

rechtfertigt. Vom hier vertretenen Standpunkt aus würde in einer christologischen Begründung des Amtes ein konstitutives Moment gegeben sein, das Interkommunion zwischen den Kirchen erlaubt, die ein solches Amtsverständnis besitzen[8).]

Unter dem Thema "Die Kirche Christi: Amt und Sakramente"[9)] befaßte sich die Zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Edinburgh (1937) mit Fragen der Sakramentslehre und Sakramentsordnung. Taufe und Abendmahl werden als die zentralen Stellen bezeichnet, die auf das zurückgehen, was Jesus während seines Erdenlebens "getan und gelebt" hat. Offen bleibt - trotz der Verwendung des Stiftungsbegriffs - die Anschauung des historischen Ursprungs der Sakramente.

Nach übereinstimmender Ansicht der Kommissionsmitglieder sind die Sakramente "die äußeren sichtbaren Zeichen der Kirche". Sie sind "Unterpfänder und Siegel der Gnade und Mittel ihres Empfangs". Nicht eine bestimmte Ordnung "an sich" bewirkt die Gegenwart des Herrn, der Glaube ist vielmehr "notwendige Bedingung für den wirksamen Empfang der Gnade"[10)].

---

8) Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, aaO., S. 541. Weiter heißt es: "Wir glauben, daß in der Heiligen Kommunion unser Herr gegenwärtig ist und daß wir da eine Gemeinschaft mit Gott, unserem Vater haben in seinem Sohne Jesus Christus, unserem lebendigen Herrn, der da ist unser eines Brot, gegeben für das Leben der Welt und erhaltend das Leben aller derer, die Sein sind, und daß wir dabei zugleich in der Gemeinschaft mit allen anderen stehen, die mit Ihm verbunden sind. Wir stimmen darin überein, daß das Sakrament des Heiligen Abendmahls die heiligste gottesdienstliche Handlung der Kirche ist, eine Feier, in welcher der erlösende Tod des Herrn ins Gedächtnis gerufen und verkündigt wird und daß dieses Sakrament zugleich ein Lob- und Dankopfer ist und ein Akt feierlicher Selbstdarbringung."

9) L. Hodgson, Das Glaubensgespräch der Kirche, S. 310 ff

10) AaO., S. 311, II, 2. Offen ist im übrigen auch die Zahl der Sakramente. Die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen kennen sieben Sakramente, während die Protestanten nur die Sakramente Taufe und Abendmahl anerkennen. In der anglikanischen Kirche ist die Zahl der Sakramente nicht eindeutig festgelegt. Hier haben wir vor allem Taufe, Abendmahl und Konfirmation sakramentale Bedeutung; aaO., S. 312

Dabei soll die Ordnung der Sakramente so ausgerichtet werden, daß alle sie als eine "Handlung anerkennen können, die im Namen der allgemeinen Kirche vollzogen wird"[11]. Die Mindesterfordernisse einer solchen Feier sind Brot, Wein, Gebet und Sprechen der Einsetzungsworte. Der Opfercharakter des Abendmahls bleibt nach wie vor ungeklärt. Aber es wird doch auch einem Verständnis vorgebeugt, wonach das Abendmahl eine Wiederholung des von Jesus Christus am Kreuz dargebrachten Opfers darstellt. Im Abendmahl wird allein der Opfertod verkündigt, der uns in der "geistlichen Gegenwart"[12] des Herrn geschenkt wird.

In Edinburgh stellt sich erstmals das Problem der Interkommunion. Sie wird als der "vollste Ausdruck gegenseitiger Anerkennung" verstanden. Bereits hier wird zwischen einer Kommunion "im vollsten Sinne", dem Offenstehen ohne gegenseitige Anerkennung und den Fällen gelegentlicher Zulassung zum Abendmahl unterschieden. "Regularity" und "Gegenseitigkeit"[13] sind die Voraussetzungen einer Abendmahlsgemeinschaft.

Richtungsweisend für die Behandlung der Interkommunionsfrage wurde die Dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund (1952). Hier wurde das Problem erstmalig ausführlich in seinen gesamten ekklesiologischen Bezügen dargestellt[14]. Neu war der Versuch, eine eigene Terminologie der verschiedenen Formen und Grade von Interkommunion zu entwickeln, um damit eine präzisere Abgrenzung der einzelnen Stufen von Interkommunion zu ermöglichen.

Für alle Mitgliedskirchen ist die Darreichung des Abendmahls dann ein wirkliches Gnadenmittel, wenn sie von den Einsetzungsworten her erfolgt[15]. Erneut stellt man das heraus, worin man sich einig weiß: Das Abendmahl ist Gedächtnismahl an Christi Fleischwerdung und sein Wirken auf der Erde, an seinen Tod und seine Auferstehung. Im Abendmahl ist Christus wahrhaft gegenwärtig. In seiner Gegenwart gibt er sich uns, um uns mit seinem eigenen Opfer und miteinander zu verbinden. Hierdurch gewinnt das Abendmahl zugleich eine eschatologische Bedeutung als Vorwegnahme der zukünftigen Gemeinschaft mit dem Herrn. Ausdrücklich wird anerkannt, daß die Übereinstimmung in der Abendmahlslehre größer ist als allgemein angenommen[16).]

---

[11] AaO., S. 313, Nr. 3

[12] AaO., S. 315

[13] AaO., S. 322

[14] Nach der Konferenz in Edinburgh war eine Kommission mit der Untersuchung der Probleme der Abendmahlsgemeinschaft beauftrag worden

[15] Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft, S. 52, III, A 3

Im Hinblick auf die Erfahrungen der Kirche von Südindien und die ökumenisch verbindliche vestigia-Lehre ist nach Meinung der meisten Mitglieder der Kommission eine Einheit der Kirche schon so weit vorhanden, daß Interkommunion nicht nur gerechtfertigt ist, sondern gefordert werden muß. Von den Vertretern dieser Auffassung wird die Interkommunion als ein Mittel, als Durchgangsstadium zur vollen Einheit der Kirche verstanden[17)]. Zumindest die offene Kommunion sollte da häufiger gefeiert werden, wo es noch nicht zu Interkommunionsvereinbarungen gekommen ist[18)].

Dem steht eine Ansicht gegenüber, nach der Interkommunion eine "größere Übereinstimmung in der Lehre, ein gegenseitig anerkanntes Amt oder organische Einheit des kirchlichen Lebens" voraussetzt[19)]. Die Vertreter dieser Meinung werden in der abschließenden Erklärung aufgefordert, "ihre Praxis sorgfältig im Lichte der Ausnahmen" zu prüfen, " die sie bereits machen".

In Montreal (1963) formulierte die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung eine Empfehlung, worin es heißt: "Das Herrenmahl ist eine Gabe des Herrn an seine Kirche, es ist ein Sakrament der Gegenwart des gekreuzigten und verherrlichten Christus, bis daß er kommt. Es ist ein Mittel, durch das das Kreuzesopfer, das wir verkündigen, in der Kirche wirksam wird.

---

16) AaO., S. 52

17) "Ein wertvoller Schritt nach vorwärts"; aaO., S. 54

18) Nur die orthodoxen Kirchen verweigern selbst in Fällen dringender Not die Zulassung zum Abendmahl; aaO., S. 54

19) AaO., S. 54

Im Herrenmahl werden die Glieder des Leibes Christi in der Einheit ihrem Herrn und Heiland erhalten, der sich am Kreuze selbst darbrachte. Durch ihn, mit ihm und in ihm, der unser großer Hohepriester und Fürbitter ist, bringen wir dem Vater in der Kraft des Heiligen Geistes unseren Lobpreis, unsere Danksagung und unsere Fürbitte dar. Mit einem demütigen Heren bringen wir uns selbst dar als ein lebendiges und heiliges Opfer, ein Opfer, das in unserem ganzen täglichen Leben Ausdruck finden muß. So vereinigt mit unserem Herrn und mit der triumphierenden Kirche und in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche auf Erden werden wir in dem Bund erneuert, der durch das Blut Christi versiegelt worden ist. Im Abendmahl nehmen wir das Hochzeitsmahl des Lammes im Reiche Gottes vorweg"[20].

Diese Erklärung zeigt, daß es der Kommission weniger um die Festlegung der eigentlich liturgischen Elemente der Abendmahlsfeier als um die Qualifizierung der Gabe selbst geht. Liturgisch hält man Verlesung und Verkündigung des Wortes, Fürbitte für die ganze Kirche und die Welt, Bereitstellung von Brot und Wein, "damit sei von Gott in diesem Dienst gebraucht werden", Danksagung, Bitte um die Gegenwart des Heiligen Geistes, Wiederholung der Einsetzungsworte, Sprechen des Vater-unser, Brechen des Brotes und Austeilung von Brot und Wein für wesentlich. Die Bedeutung anderer Elemente - wie Sündenbekenntnis, Vergebung der Sünden, Bekräftigung des Glaubens der Heiligen, Verkündigung des Kommens des Herrn und Selbsthingabe der Glaubenden an Gott - wird hierdurch keineswegs negiert[21].

---

20) Montreal, Bericht der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, aaO., S. 66

21) In noch stärkerem Maße sollen realisiert werden: "Häufige Feier des Hl. Abendmahls, die aktivere Teilnahme der Laien an der Liturgie, die Verwendung eines Brotleibes und eines gemeinsamen Kelchs, der Empfang des Abendmahls durch die gesamte versammelte Gemeinde als normale Praxis bei jeder Abendmahlsfeier und die Betonung der Bedeutung des Sonntags und der großen christlichen Feste", aaO., S. 66 f

Ein weiteres wichtiges und die gesamte Fragestellung fortführendes Dokument ist der Bericht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, wie er von der Sektion II auf der Sitzung in Bristol (29.7.-9.8.1967)[22] erarbeitet wurde[23]. Als die drei Stellen, an denen sich die gesamte Problematik auf ökumenischer Ebene weiterführen lasse, werden hier genannt: Anamnese und Epiklese, Katholizität der Eucharistie sowie Eucharistie und Agape. Wesentlich ist vor allem die Feststellung, daß die Eucharistie, wo auch immer sie gefeiert wird, die "Fülle" der Katholizität"[24] besitzt. "Eucharistische Feiern haben deshalb immer mit der ganzen Kirche zu tun, wie auch die ganze Kirche mit jeder einzelnen Feier der Eucharistie zu tun hat"[25]. Insbesondere wird auf die Taufe und ihre auf die Eucharistie als Erfahrung der "Ganzheit der Kirche"[26] vorgreifende Bedeutung verwiesen.

Die Erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates hat sich in Amsterdam nicht mit der Sakramentstheologie auseinandergesetzt. Auch auf der Zweiten Vollversammlung in Evanston wurde die Bedeutung von Taufe und Abendmahl

---

22) Bristol 1967. Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft zur ÖRsch. Nr. 7/8, 1967, S. 84 ff

23) Die Kommission hatte auf ihrer Sitzung in Aarhus das Sekretariat mit einer "ausführlichen Untersuchung der Theologie der Eucharistie" beauftragt; Protokoll der Sitzung in Aarhus, Faith and Order Paper Nr. 44, S. 54 - 57; vgl. zur weiteren Entwicklung der Beratungen: Bristol 1967, S. 83 f

24) AaO., S. 86

25) AaO., S. 87

26) AaO., S. 87

für die Ekklesiologie nur kurz erörtert[27]. Eine grundlegende Auseinandersetzung um diesen Fragenkomplex und seine ekklesiologischen Bezüge blieb der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorbehalten.

Auf der Dritten Vollversammlung in Neu-Delhi erklärte man, daß der Blick auf das zu richten ist, "was Gott im Abendmahl tut, nicht auf die Verwaltung der Sakramente oder ein bestimmtes Amtsverständnis"[28]. Ausdrücklich wird auf den ökumenischen Aspekt des Abendmahls hingewiesen[29]. Nach Ansicht der Vollversammlung sind Überlegungen anzustellen über die lehrmäßige Grundlage der Einheit, das Verständnis von Taufe und Einheit, über die Abendmahlsgemeinschaft und ihr Fehlen sowie das Problem, wie sich unser gemeinsames Handeln in Zeugnis und Dienst auf unsere Gespaltenheit auswirkt[30]. Es bleibt die Aufgabe, mehr noch als bisher die ekklesiologischen Bezüge zu untersuchen, die für manche Kirchen einer Interkommunion entgegenstehen. Dies gilt insbesondere auch für die Diskussion zwischen dem Ökumenischen Rat und den konfessionellen Weltbünden[31].

---

27) Hier heißt es: "Wir müssen aufs neue lernen, was die eine Taufe für unsere Teilnahme an dem einen Herrenmahl bedeutet. Für einige, aber nicht für alle, folgt daraus, daß die Kirchen dem Sterben und Wiederauferstehen in Christus, das beide Sakramente verkünden, nur dann gleichgestaltet werden können, wenn sie auf ihre Trennung am Tische des Herrn verzichten. Wir müssen die tiefere Bedeutung dieser zwei sakramentalen Gaben des Herrn an seine Kirche erforschen, die in seinem Erlösungswerk wurzeln." Die Einheit der Kirche, Material der ökumenischen Bewegung, hrsg. im Auftrag des Referats für Glauben und Kirchenverfassung von L. Vischer, 1965, S. 155, Nr. 27

28) Neu-Delhi 1961, S. 143

29) Es wird vor allem auf die Berichte der Jugendkonferenz von Lausanne (1960) und der Bossey-Konsultation vom März 1961 sowie die Jugendkonferenz von Neu-Delhi (1961) verwiesen. Hier zeigt sich nach Ansicht der Kommission die vorhandene Ungeduld und Dringlichkeit einer Interkommunion am deutlichsten

30) Neu-Delhi 1961, S. 141, Nr. 1 - 4

31) Vgl. P. Brunner, Der Lutherische Weltbund als ekklesiologisches Problem, Pro Ecclesia, II, 1966, S. 232 ff

§ 6

Abendmahlsgottesdienste auf ökumenischen Konferenzen

I.

Seit Beginn ihrer Bewegung sah sich die Ökumene mit der Frage nach der Abhaltung gemeinsamer Abendmahlsgottesdienste auf ökumenischen Konferenzen konfrontiert. Können derartige Abendmahlsgottesdienste als "Sonderfall" angesprochen oder nur im Gesamtzusammenhang von Interkommunionsproblematik und Ekklesiologie recht gesehen werden?

Bis heute liegt noch keine übereinstimmende Erklärung von Seiten der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates zu dieser Frage vor. Es überwiegen die Stimmen, die auf der Klärung der ekklesiologischen Bezüge bestehen und es ablehnen, auf ökumenischen Konferenzen eine Sonderbehandlung der Abendmahlsfrage zuzulassen, die dann möglicherweise von den Anhängern einer "progressiven" Haltung leicht als Präzedenzfall gedeutet werden könnte. Bislang ist es daher bei der Übung geblieben, daß eine der am Versammlungsort bestehenden Gemeinden die Teilnehmer der Konferenz zu einem Abendmahlsgottesdienst einlädt, der nach der Ordnung dieser Kirche gefeiert wird. Dies war die Praxis von Oxford und Edinburgh[1]. In Oxford hatte die Church of England alle getauften und abendmahlsberechtigten Glieder zu einem Abendmahlsgottesdienst eingeladen, in dem der Erzbischof von Canterbury und der Bischof von Chichester die Kommunion spendeten[2]. Das Tagungsprogramm nahm indessen weder in Oxford noch in Edinburgh von diesem Abendmahlsgottesdienst offiziell Kenntnis. In Edinburgh wurde vielmehr ausdrücklich darauf hingewiesen, daß solche Abendmahlsgottesdienste anläßlich einer ökumenischen Konferenz von "Abendmahlsgemeinschaft" und "offenen Abendmahlsfeiern" zu unterscheiden seien[3].

---

[1] Auf der im Jahre 1913 stattfindenden Kikuyu Missionskonferenz war die Frage des Konferenzabendmahls erstmals gestellt worden; vgl. hierzu WKL, Sp. 595 f, 675 f

[2] Rouse-Neill II, aaO., S. 246

Auch in Amsterdam wurde von der Vollversammlung kein eigener Konferenzabendmahlsgottesdienst abgehalten[4]. Hier hatte das verantwortliche Konferenzkomitee zwar einen Abendmahlsgottesdienst vorbereitet[5]; das Aussprechen der Einladung und die Abhaltung dieses Gottesdienstes war jedoch erneut den einzelnen Kirchen überlassen. Die Niederländische reformierte Kirche (Hervormde Kerk) - unter Assistenz von Geistlichen anderer Bekenntnisse - und die Kirche von England[6] hatten einen eigenen Abendmahlsgottesdienst veranstaltet; ein weiterer Gottesdienst wurde nach der Liturgie der östlichen orthodoxen Kirche und nach lutherischer Ordnung gefeiert[7].

Auch in den Empfehlungen der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund[8] wird daran festgehalten, daß die Einladung zum Abendmahlsgottesdienst durch die örtliche Kirche oder die Kirchen ergehen müsse, die solche Gottesdienste ausdrücklich gutheißen[9]. Wichtig erschien der Konferenz da-

---

3) L. Hodgson, Das Glaubensgespräch der Kirchen, aaO., S. 322

4) Amsterdam, aaO., Band 5, S. 17

5) Nach dem Grundsatz:
a) Jedes Mitglied der Vollversammlung sollte die Möglichkeit haben, als Kommunikant an einem Abendmahlsgottesdienst teilzunehmen;
b) Jedes Mitglied der Vollversammlung sollte die Möglichkeit haben, in der Gemeinschaft des Gebetes der eucharistischen Feier anderer Traditionen auch dann beizuwohnen, wenn er aus Gewissensgründen oder aufgrund der Tradition seiner Kirche oder der Kirche, die die Feier durchführte, nicht kommunizieren könnte (aaO., S. 17)

6) Nur Mitglieder der anglikanischen Kirche oder solcher Kirchen, mit denen die Church of England in Abendmahlsgemeinschaft stand; aaO., S. 17

7) AaO., S. 18

8) Die Lunder Konferenz zeigte sich hier weitgehend von den Empfehlungen des Christlichen Weltstudentenbundes (1949) - Whitby - beeinflußt

9) Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft, S. 56

gegen die Feststellung, daß solche Delegierte, denen die Teilnahme an einem gemeinsamen Abendmahlsgottesdienst nicht möglich ist, wenigstens als "stille Teilnehmer" eingeladen werden[10].

II.

Der ökumenische Ausschuß der VELKD hat sich in seinem Memorandum vom 18.9.1954[11] und in der Verlautbarung vom 14.3.1956[12] mit der Frage des Konferenzabendmahls beschäftigt. Der Ausschuß bestreitet die Möglichkeit, ein eigenes Konferenzabendmahl abzuhalten, da eine ökumenische Versammlung auch nicht "zeitweilige Repräsentation der Una Sancta" ist[13]. Diese Ablehnung geht so weit, daß auch eine von der Konferenz "veranlaßte überkonfessionelle Abendmahlsfeier einer bestimmten Kirche" für unzulässig erklärt wird[14].

Neuen Antrieb erfuhr die Frage durch die Europäische Jugendkonferenz, die im Jahre 1961 (13.-24.7.1961) in Lausanne stattfand. Hier war es - in Bossey seit langem praktiziert - zu einer spontanen Bewegung zahlreicher Delegierter gekommen, die sich für die Abhaltung eines gemeinschaftlichen Abendmahlsgottesdienstes einsetzten[15]. Dieser gemeinsame Abendmahls-

---

10) AaO., S. 57

11) In: Koinonia, S. 10, Nr. 4

12) ABl. VELKD Band I, S. 41 = ABl. EKD 1956, S. 197

13) ABl. EKD 1956, S. 197, Nr. 1. So auch H. Meyer, Das Miteinander von Kirchengemeinschaft, Abendmahlsgemeinschaft und Bekenntnisgemeinschaft und seine Konsequenzen für die Frage des Konferenzabendmahls, Koinonia, S. 185 ff

14) ABl. EKD 1956, S. 197, Nr. 3

15) Hierzu: LR 1960/61, S. 231 ff, 234; ferner H.-J. Thilo, Eine neue ökumenische Generation, Inf. Blatt 1960, S. 145; E. Wilkens, Ökumenische Zuverlässigkeit. Bemerkungen zur "Ökumenischen Jugendkonferenz" in Lausanne 1961, ELKZ 1960, S. 257 ff. Vgl. ferner die Erklärung des Generalausschusses des Christlichen Studentenweltbundes auf seiner Tagung im Juli 1964 in Argentinien; auszugsweise veröffentlicht in: Ök. Diskussion 1964, S. 29 ff

gottesdienst erfuhr teilweise scharfe Kritik. Unzweifelbar hat er jedoch einen neuen Anstoß in Richtung einer weiteren Untersuchung dieser drängenden Frage gegeben. Gerade diese von einer Jugendkonferenz ausgehende Bewegung hat deutlich gemacht, daß die Lunder Empfehlungen erneuerungsbedürftig sind. Eine vom Jugendreferat und dem Referat für Glauben und Kirchenverfassung ebenfalls im Jahre 1961 nach Bossey (1.-4.3.1961) einberufene Konsultation beschäftigte sich daher vordringlich mit der Frage des Abendmahlsgottesdienstes bei ökumenischen Veranstaltungen. Auch hier klammerte man die allgemeine Interkommunionsproblematik aus, indem man diese Frage ausdrücklich als einen "Sonderfall"[16] bezeichnete. An der Einladung durch die Ortskirche wird festgehalten, darüber hinaus aber vorgeschlagen, diesen Gottesdienst als einen Gottesdienst "im Rahmen der Konferenz" gelten zu lassen[17]. Den Kirchenleitungen wurde nahe gelegt, diesem Problem angesichts der "außerordentlichen Situation eines solchen Treffens" mit größerer Freiheit zu begegnen[18]. Eine Häufung von Abendmahlsgottesdiensten sollte daher nach Möglichkeit vermieden werden[19]. Zu weiterem Studium empfiehlt die Konferenz die Frage der gemeinsamen Austeilung (Konzelebration). Sie gibt zu bedenken, ob solche ökumenischen Konferenzen angesichts der "neuen Situation gegenseitiger Anerkennung in der Ökumene"[20] nicht doch als Manifestation der einen Kirche verstanden werden könnten. Nach Ansicht der Konferenz könnten hier gegebenenfalls auch durch eine Trennung von Agape-Mahl (Liebesmahl) und Herrenmahl oder durch ein sakramentales Fasten neue Wege auf eine größere Einheit hin beschritten werden[21].

---

16) LR 1961, S. 214. Ähnlich auch I.K.S. Reid, Ök. Diskussion 1964, S. 27

17) AaO., S. 214, Empfehlungen, Nr. 1a

18) AaO., S. 214, Empfehlungen, S. 214, Nr. 1d

19) AaO., S. 214, Nr. 4b

20) AaO., S. 216

21) AaO., S. 215, Nr. 1a - c. Kritisch zum Konferenzabendmahl Weissgerber, Die Frage nach der wahren Kirche, S. 280 ff mit weiterer Literaturangabe

Mit diesen Überlegungen und Empfehlungen stimmt die zweite Stellungnahme des ökumenischen Ausschusses der VELKD zum Konferenzabendmahl[22] darin überein, daß Ekklesiologie und Interkommunionsproblematik nicht voneinander getrennt werden können. Die VELKD lehnt indessen die Anerkennung einer "neuen Situation" im Bereich der Ökumene schlechthin ab. Nach wie vor wird an der herkömmlichen Beziehung von Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft festgehalten[23]. Abendmahlsgemeinschaft setzt für die VELKD Bekenntnis-, Amts- und Kanzelgemeinschaft voraus.

Auf der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal wurden neue Empfehlungen erarbeitet, die vom Zentralausschuß des Ökumenischen Rates auf seiner Sitzung in Rochester gebilligt und den Gliedkirchen zum weiteren Studium übermittelt wurden[24]. Die Frage, ob ein gemeinschaftlicher Abendmahlsgottesdienst auf ökumenischen Konferenzen nicht doch einen Sonderfall darstellt, wird zum wiederholten Mal aufgeworfen, ohne daß sie klar beantwortet wird. Die Konferenz gibt lediglich zu bedenken, ob nicht die Sichtbarmachung des Eins-seins der Kirche, wie sie Ziel der ökumenischen Bewegung ist, durch einen gemeinsamen Abendmahlsgottesdienst aller Konferenzteilnehmer stärker zum Auseruck gebracht werden könne[25]. Die eigentliche Aporie liegt darin, daß die Anerkennung der Realität der einen Kirche und ihrer Manifestation in der ökumenischen Bewegung nicht auch zu entsprechenden Folgerungen für die Frage eines gemeinsamen Abendmahlsgottesdienstes geführt hat[26] [27].

---

[22] Vom 18.3.1961; von der Bischofskonferenz einstimmig angenommen

[23] LR 1961, S. 220, III, Nr. 4

[24] Montreal 1963, S. 69 ff

[25] AaO., S. 54

[26] Auf der Dritten Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi waren Abendmahlsgottesdienste von der Kirche von Indien, Pakistan, Burma und Ceylon (Anglikanisch), der syrisch-orthodoxen Kirche von Malabar, der lutherischen Kirche Indiens und der griechisch-orthodoxen Kirche abgehalten worden. Vgl. im übrigen die sehr weite Formulierung in: Neu-Delhi 1961, S. 139; Kritisch hierzu Weissgerber, aaO., S. 297, Anm. 381

[27] Vgl. auch Bristol 1967, S. 94

VI. Kapitel

ZUR FRAGE DER ABENDMAHLSGEMEINSCHAFT IM BEREICH DER EKD

1. Abschnitt

Die theologische Basis

§ 1

Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen

Bei der Beratung der Grundordnung der EKD waren die konfessionellen Gegensätze offen aufeinander gestoßen. Noch der "Schwabacher Konvent im lutherischen Einigungswerk" hat in einem theologischen Gutachten zur Abendmahlsfrage ausdrücklich auf der Anerkennung der lutherischen Abendmahlslehre als Voraussetzung einer Zulassung zum Abendmahl bestanden[1].

Angesichts dieser Differenzen beschloß die Kirchenversammlung in Treysa im Juni 1947, den Rat der EKD zu bitten, um die Führung eines "verbindlichen theologischen Gesprächs über die Lehre vom heiligen Abendmahls im Hinblick auf die kirchliche Gemeinschaft" bemüht zu sein[2]. Die Kirchenkanzlei der EKD, die mit der weiteren Durchführung dieses Gesprächs beauftragt worden war, empfahl, die Behandlung des Themas auszurichten "im Blick auf diejenige Wirklichkeit, der alle Theologie zu dienen hat: das Leben der heiligen Kirche und Gemeinde"[3]. Auch wurde darauf verwiesen, daß eine solche Diskussion trotz der konfessionellen Unterschiede nicht von der im Kirchenkampf erfahrenen kirchlichen Gemeinschaft absehen könne. Vor allem war der Abendmahlskommission aufgegeben, die durch die neutestamentliche Wissenschaft vermittelten Erkenntnisse grundsätzlich neu zu durchdenken. Die "gemeinsam formulierten und einmütig angenommen"[4] Arnoldshainer Thesen[5] wurden von der Abendmahlskommission am 1. und 2. November 1957 verabschiedet[6].

---

[1] ELKZ 1948, S. 5

[2] Gottschalk, aaO., S. 27

[3] G. Niemeier, Zur Lehre vom Heiligen Abendmahl. Bericht über das Abendmahlsgespräch der EKD 1947 - 1957 und Erläuterung seines Ergebnisses, 1958, S. 8

Die Befugnis, ein solches gesamtkirchliches Abendmahlsgespräch zu vermitteln, ergibt sich für die EKD aus GO Art. 1 Abs. 2 und Art. 6. Hiernach ist es Aufgabe der EKD, sich im gesamtkirchlichen Interesse in entsprechender Weise um die Beseitigung vorhandener Differenzen zu bemühen. Diese Befugnis ist zugleich Verpflichtung, zur Festigung und Vertiefung der vorhandenen Gemeinschaft beizutragen. Dies der EKD bestreiten zu wollen[7], bedeutet, ihr dort eine Initiative zu verbieten, wo sie im gesamtkirchlichen Interesse am nachdrücklichsten geboten ist. Andernfalls bliebe sie dazu verurteilt, sich auf mehr oder weniger verbindliche Repräsentationspflichten zu beschränken, was im Widerspruch zu den ihr nach GO Art. 6 auferlegten Pflichten stünde. Schließlich war die EKD auch durch den Beschluß der Kirchenversammlung zu einem "verbindlichen Gespräch" über die Abendmahlsfrage ermächtigt.

Bei der Beurteilung der von der Abendmahlskommission erarbeiteten Thesen interessieren im Rahmen der vorliegenden Arbeit in erster Linie diejenigen, aus denen sich auch kirchenrechtliche Konsequenzen herleiten lassen. Dabei zeigen sich jedoch in der Bewertung der Thesen sowohl nach der theologischen wie nach der rechtlichen Seite hin mitunter deutliche Unterschiede.

---

[4] Nur Sommerlath verweigerte seine Zustimmung

[5] Niemeier, aaO., S. 13

[6] Vorausgegangen waren sechs Verhandlungen während der Jahre 1947-1955 sowie zwei Tagungen der Heidelberger und Bonner Unterkommission am 22./23.10. 1956 und 19./30.6.1957; hierzu: Gottschalk, aaO., S. 28 ff; Niemeier, aaO., S. 9 f

[7] So die lutherischen Bruderkreise Deutschlands, ELKZ 1959, S. 141

Man wird der noch offenen Streitfragen wegen nicht behaupten können, daß die Arnoldshainer Thesen einen vollen consensus de doctrina evangelii in der Abendmahlsfrage darstellen. Dazu bedarf es - wie die Kommission im Vorwort feststellt - noch weiterer theologischer Bemühungen[8]. Keinesfalls können die Thesen aber nur als unverbindliche Äußerung ihrer Verfasser bezeichnet werden. Die Kommission hat vielmehr ausdrücklich bemerkt, daß sie zwar nicht beanspruchen, eine "volle Entfaltung der theologischen Lehre vom Abendmahl zu bieten", andererseits aber "nichts zugunsten eines Kompromisses ausgelassen" wurde, was "zum Verständnis von Wesen, Gabe und Empfang des Heiligen Abendmahls unerläßlich ist". Angesichts dieser eindeutigen Erklärung, die noch durch den am 21.2.1962 veröffentlichten Bericht der Unterzeichner der Thesen über den Abschluß ihrer Arbeit[9] unterstrichen wird, verbietet sich die vereinzelt geäußerte Ansicht, die Arnoldshainer Thesen seien schlechthin unverbindlich.

Mit der Abendmahlsfrage stellt sich insbesondere das Problem des Verhältnisses von Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft. Hier scheiden sich diejenigen, für die Abendmahlsgemeinschaft ein "Mittel" zur Erlangung der Kirchengemeinschaft ist, von denen, die am grundsätzlichen Bezug von Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft festhalten[10].

Diese Relation von Sakrament und Kirche ist in den Thesen VI und VII angesprochen. Sie seien deshalb der weiteren Betrachtung vorangestellt. Bei der unterschiedlichen Interpretation der Thesen ist es unumgänglich, ihrer Auslegung in erster Linie die Kommentare und Erläuterungen der Verfasser selbst zugrundezulegen.

---

[8] Der Text der Arnoldshainer Thesen ist im Anhang wiedergegeben

[9] Zum Text vgl. Anhang

[10] Hierzu: E. Wilkens, Formen der Abendmahlsgemeinschaft, S. 2; M. Schulz, Das Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft, Koinonia, S. 156; L. Goppelt, Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft nach dem Neuen Testament, Koinonia, S. 24 ff; Fr. Hübner, Das Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft, Koinonia, S. 113 ff; V. Vajta, Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls, in: Kirche und Abendmahl, 1963, S. 314

Zwischen den Kommentatoren 11) besteht zunächst trotz verschiedenartiger - substantialer 12) oder antisubstantialer 13) - Deutung der Abendmahlsgabe Übereinstimmung darüber, daß in den Thesen VI und VII die ekklesiologischen und ethischen Konsequenzen aus dem Verständnis von Wesen und Funktion des Abendmahls gezogen sind 14). Daß eine grundlegende Beziehung zwischen dem Abendmahl als dem die Gemeinschaft der Gläubigen konstituierenden Ereignis und der gesamten Ordnung der Kirche besteht, ist hiernach trotz der unterschiedlichen Qualifizierung dieses Verhältnisses unbezweifelbar. In diesem auch für die Abendmahlsgemeinde verbindlichen Bezug steht die Kirche von Gal. 3, 28 her 15). Damit ist sie gehalten, das Liebesgebot des Herrn auch in der Ordnung des Abendmahls wirksam werden zu lassen 16). Hier zeigt sich - worauf schon hingewiesen wurde -, daß GO Art. 4 Abs. 4 Satz 3 als Ausdruck der lex charitatis gesamtkirchliche Verbindlichkeit besitzt. Auch von der Feststellung her, wie sie in These VII, 2 getroffen ist, ergeben sich somit übergreifende ekklesiologische Konsequenzen für die Ordnung und Gestaltung des Abendmahls 17). Die Kritik Brunners 18) ist daher unzutreffend,

---

11) Von der Kommission veranlaßte offizielle Erläuterungen stammen von: H. Gollwitzer, in: Zur Lehre vom Heiligen Abendmahl, S. 19-34; H. Meyer, Zur Lehre vom Heiligen Abendmahl, S. 35-40 und W. Kreck, Zur Lehre vom Heiligen Abendmahl, S. 41-48; zum Charakter dieser Äußerungen vgl. G. Niemeier, aaO., S. 6. Ferner liegen der hier gegebenen Darstellung noch die Erläuterungen von P. Brunner, Die dogmatische und kirchliche Bedeutung des Ertrages des Abendmahlsgesprächs, ELKZ 1958, S. 295 ff, und von H. Sasse, Lehrgespräche über das Heilige Abendmahl, S. 294 ff, zugrunde

12) So: Brunner, aaO., S. 299 f

13) So: Gollwitzer und Kreck

14) A. Kimme, Der Inhalt der Arnoldshainer Abendmahlsthesen, Luthertum, Heft 23, 1960, S. 168; Fr. Schulz, Communio sanctorum, Kerygma und Dogma, 12. Jg. 1966, S. 177 f

15) Insofern besteht Übereinstimmung zwischen Gollwitzer, Kreck (ohne Erläuterung), Meyer und P. Brunner

(Fußnoten 16), 17), 18) siehe Seite 223)

demzufolge die Arnoldshainer Thesen nichts über eine Abendmahlsgemeinschaft, sondern nur etwas über die Abendmahlslehre aussagen. Durch die ausdrückliche Bezugnahme auf die kirchenrechtlich verpflichtende lex charitatis geht die These VII, 2 über eine unverbindliche theologische Feststellung hinaus 19).

Trotz einer grundsätzlichen Übereinstimmung bei der Beurteilung der Thesen VI und VII zwischen Gollwitzer und Brunner 20) unterscheiden sich beide in der Deutung des eschatologischen Charakters der Abendmahlshandlung. Für Gollwitzer steht die Abendmahlsgemeinde in der - von These I, 2 angedeuteten - Spannung zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie 21). Anders Brunner, der aufgrund seines substantialen Abendmahlsverständnisses die vom endzeitlichen her wirkende Eschatologie als präsentische Eschatologie einer bereits konstitutierten jenseitigen Wirklichkeit deutet 22). Hieraus folgt eine unterschiedliche Bestimmung des Kirchenbegriffs bei Gollwitzer und Brunner.

Andererseits ist bedeutsam, daß beide Kommentatoren in den Thesen VI und VII den Versuch erblicken, die Kluft von Dogmatik und Ehtik zu überwinden. Hier greifen die Thesen über die reformatorischen Positionen auf das Zeugnis

---

Fußnoten 16), 17) u. 18) v. Seite 222

16) Auch hier besteht Einigkeit zwischen Gollwitzer und Brunner; Kimme, aaO., S. 171

17) Sasse, aaO., S. 303; J. Meister, Zum Stand des Abendmahlsgesprächs nach den Arnoldshainer Thesen, ELKZ 1960, S. 193

18) AaO., S. 296

19) Umstritten bleibt aber die Funktion der Kirche selbst, je nachdem ob sie - so die reformierten Vertreter - nur als Zeuge der neuen göttlichen Wirklichkeit oder - so die Lutheraner - bereits als Anfang der endzeitlichen neuen Menschheit verstanden wird

20) Sie sind die einzigen, die diese beiden Thesen ausführlich kommentieren

21) Hierzu: Kimme, aaO., S. 138 ff

22) Kimme, aaO., S. 140

des Neuen Testamentes zurück. So betonen sie von 1. Kor. 11 her die Bedeutung der Abendmahlsordnung als der konkreten Liebesordnung der Gemeinde. Nicht die Relativität philosophischer Fragestellung, von der die Reformatoren sich nicht frei machen konnten, sondern die existentiale Situation, in der das Abendmahl für die Gemeinde Ereignis wird, sein aktionaler Bezug, muß neu realisiert werden. Nur von hier aus ist eine Überwindung dogmatischer Exklusivität zugunsten einer neuen Wirklichkeit kirchlichen Seins möglich[23).]

Die Frage nach dem Ursprung dieser gemeinschaftsstiftenden Handlung und nach der Vollmacht, in der wir stehen, wird in der einleitenden These I gestellt. Trotz derBezeichnung des Abendmahls als einer "Stiftung" des Herrn verzichtet These I, auf eine genaue historische Anknüpfung[24)]. Die Auseinandersetzung über historische und exegetische Einzelfragen wird der weiteren Diskussion belassen[25)]. Dennoch wendet sich die These gegen eine Auflösung des Stiftungscharakters im Sinne eines "pneumatischen Dynamismus"[26)].

Umstritten ist, was im einzelnen unter dem Begriff der "Stiftung" zu verstehen ist. Für Gollwitzer[27)] ist die Einsetzung nicht in erster Linie eine Stiftung des historischen Jesus, sondern eine aktual-kerygmatische Stiftung des auferstandenen Christus[28)]. So vermeidet er es, sich allzu sehr mit den im Detail noch offenen exegetischen Fragen belasten zu müssen. Für ihn ist das

---

23) Brunner weist in diesem Zusammenhang ferner auf 1. Kor.10, 17-34 und Joh. 13, 15 hin; vgl. die Zusammenstellung bei Kimme, aaO., S. 132 f

24) Kimme, aaO., S. 163

25) Kimme, aaO., S. 163

26) These I, 1 in Verbindung mit der Erklärung zu These I, 1; Kimme, aaO., S. 163

27) AaO., S. 23

28) AaO., S. 23 f; Kimme, aaO., S. 20 ff

das Abendmahl im Anschluß an Lohmeyer die sich erneut konkretisierende Aufforderung des Herrn zur Tischgemeinschaft. Es besteht hiernach eine lebendige Beziehung zur Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern und zu den urgemeindlichen Agape-Feiern. Darüber hinaus aktualisiert sich in der Abendmahlsgemeinde der von Christus her gesetzte eschatologische Aspekt. Stiftung und Befehl sind der "Auftrag" des Herrn, bis zum Anbruch der göttlichen Herrschaft "in der Mahlsgemeinschaft zu bleiben"[29].

These I verdeutlicht somit in gleicher Weise wie die schon besprochenen Thesen VI und VII die Absicht der Verfasser, die zwischen Exegese und Dogmatik aufgebrochene Kluft zugunsten solcher Aussagen zu überbrücken, die sich auf die konkrete Ordnung und Gestaltung der Abendmahlsgemeinde beziehen[30]. Aufschlußreich ist hier die Synopse von Kimme[31], der nachweist, daß trotz der traditionellen Begriffe "Stiftung" und "Befehl" ein grundsätzlicher Bruch gegenüber den herkömmlichen Abendmahlsaussagen vorliegt. Alle Kommentatoren[32] lehnen es ab, die Einsetzung des Abendmahls in der herkömmlichen Weise in die Nacht des Gründonnerstag zu datieren[33]. Als gemeinsames Ergebnis von These I, 1 kann man somit festhalten, daß die Arnoldshainer Thesen insoweit Konsequenzen aus den Erkenntnissen der modernen Exegese gezogen haben, als sie auf eine genauere historische Fixierung des Abendmahls verzichtet haben[34].

Wie in These VI so wird auch in These I, 1 die grundlegende Bedeutung des eschatologischen Moments für das Abendmahl hervorgehoben. Damit wird ein neuer Akzent gesetzt[35]. Dieser eschatologische Aspekt wird von allen Kommentatoren herausgestellt, wenn auch die Interpretation bei Gollwitzer eine andere ist als bei Kreck, Meyer und Brunner. Während diese das eschatologische Moment im Sinne einer präsentischen Eschatologie verstehen, wird die These I, 2 - später auch These VII, 1 - von Gollwitzer als Realdialektik von präsentischer und futurischer Eschatologie interpretiert. Für ihn ist die Abendmahlsgemeinde die Tischgemeinschaft, die zwar schon als geschichtliche ecclesia militans Anteil an der messianischen Tischgemeinschaft mit dem Erhöhten besitzt, deren Existenz aber nur in der Spannung des "schon" und "noch nicht" erfaßbar ist[36].

---

[29] Erklärung Nr. 2 zu These I, 1; hierzu: Ulonska, PastTh, 1966, S. 152

[30] Brunner sieht in diesem Verzicht einer eindeutigen historischen Anknüpfung "eine gewisse dogmatische Schwäche", aaO., S. 296 f; Kimme, aaO., S. 21. Zum Verhältnis von Exegese und Dogmatik vgl. Gottschalk, aaO., S. 31; Niemeier, aaO., S. 12

[31] AaO., S. 22 ff

[32] Unter Einschluß von Bischof H. Meyer, dem offiziellen Sprecher der Lutheraner

[33] Kimme, aaO., S. 24. Er macht darauf aufmerksam, daß selbst Sasse diese Inkongruenz zwischen begrifflicher und inhaltlicher Aussage nicht aufgefallen ist

Fußnoten 34) u. 35) s. Seite 226)

Dennoch erweist sich die Anerkennung des eschatologischen Charakters der Abendmahlshandlung eindeutig als gemeinschaftliche Basis, wobei nur über die inhaltliche Qualifizierung des Eschatologie-Begriffs Meinungsunterschiede bestehen[37].

These II, 1 versucht, die Gegenwart Christi im Handeln der Kirche näher zu qualifizieren. Umstritten ist, ob sie sich ihrem Wortlaut nach nur auf das Abendmahl oder schlechthin auf die Präsenz Christi in den Gnadenmitteln bezieht[38]. Übereinstimmung besteht zwischen Meyer und Kreck, die These II, 1 unter Bezug auf die sakrale These IV im Sinne einer Spiritualpräsenz interpretieren[39].

Fußnoten 34), 35) v. Seite 225

34) Kimme, aaO., S. 23, nennt dies einen "revolutionären Akt in der Lehrgeschichte vom Heiligen Abendmahl"

35) Kimme, aaO., S. 28; Brunner, aaO., S. 296

[36] Gollwitzer, aaO., S. 32; Kimme, aaO., S. 29

[37] Kimme, aaO., S. 30

[38] Kimme, aaO., S. 30 f. Zu den Thesen I - III vgl. ferner H. Grass, Die Arnoldshainer Thesen und die lutherische Abendmahlslehre, ZsytTh. 1960, S. 68 - 72

[39] Kreck, aaO., S. 45, weist darauf hin, daß man bewußt darauf verzichtet habe, die je verschieden gedeutete Funktion des Wortes genau zu definieren; Kimme, aaO., S. 33

Dem widerspricht Brunner. Für ihn handelt These II, 1 allgemein von der "übergreifenden Ekklesia-Gegenwart des Herrn"[40]. So ergibt sich nach der Zustimmung des lutherischen Vertreters das überraschende Ergebnis einer Übereinstimmung zumindest von Kreck und Meyer in der Deutung der Präsenz Jesu Christi im Abendmahl als Spiritualpräsenz[41]. Inwieweit diese Deutung von den jeweiligen Kommentatoren[42] durchgehalten wird, bleibt bis zur Auslegung der Thesen IV und V abzuwarten[43].

In These II, 2 wird das Abendmahl - nach übereinstimmender Ansicht - in den Spannungsbogen der gesamten Gnadenmittel gestellt. Die mit der Formulierung vom "sonderlichen Zuspruch der Sündenvergebung" aufgeworfene Frage nach der Deutung der Absolution[44] kann hier auf sich beruhen bleiben, da die Qualifizierung des Begriffs der Absolution nicht unmittelbar in den Bereich der Abendmahlsthesen fällt[45].

---

[40] AaO., S. 296

[41] Nach Ansicht von Gollwitzer, aaO., S. 25, ist es damit unmöglich, "weiterhin das lutherische Anliegen der Selbstbindung Gottes an die Gnadenmittel gegen das reformierte Anliegen der Freiheit Gottes und umgekehrt auszuspielen"

[42] Brunners Meinung, wonach sich These II, 1 nicht ausdrücklich auf das Abendmahl, sondern allgemein auf die gottesdienstliche Gegenwart Jesu Christi bezieht, widerspricht meines Erachtens dem Wortlaut von These II, 1

[43] Zu Recht weist Kimme, aaO., S. 34, Anm. 14, darauf hin, daß die Zustimmung von Bischof Meyer zur Deutung von These II, 1 im Sinne einer Spiritualpräsenz überrascht; anders Gottschalk, aaO., S. 122

[44] Von Sasse, aaO., S. 300, wird auf Joh. 20 hingewiesen. Aus dem Protokoll vom 1./2.11.1957, S. 2 (zitiert nach Kimme, aaO., S. 35) ergibt sich, daß zunächst der Ausdruck "Absolution" vorgesehen war

[45] So wohl auch Kimme, aaO., S. 36; hierzu ferner Gollwitzer, aaO., S. 25

Unklarheit besteht dagegen über die Formulierung: "Gaben des rettenden Evangeliums". These II, 2 trifft hiermit die Frage nach dem Proprium der Abendmahlslehre. Gollwitzer kann diesen Passus nur als eine uneigentliche Redeweise verstehen[46], da für ihn die Heilsgabe in allen Gnadenmitteln dieselbe ist[47]. Demgegenüber verbindet Brunner[48] die Thesen II und IV. Für ihn ist das Abendmahl im Gegensatz zu Gollwitzer nicht dieselbe Heilsgabe wie sie in Taufe, Predigt und in sonstigen Verkündigungsweisen gegeben wird. Er hält daher am Plural der Formulierung bewußt fest, stellt aber einen Bezug zwischen dem Abendmahl und den sonstigen Gnadenmitteln her, indem er darauf hinweist, daß sie alle der Vermittelung der Sündenvergebung dienen[49].

In der Deutung von These III, 1 besteht offensichtlich Übereinstimmung zwischen den Kommentatoren. Mit der Aussage von These III, 1 wird für die reformatorischen Kirchen bindend daran festgehalten, daß das Abendmahl als gottesdienstliche Handlung immer im Bezug zur Gemeinde steht[50]. Auch die Beurteilung des Kranken- und Trauungsabendmahls kann nur von hier aus erfolgen. Es scheint, daß hier eine Annäherung der lutherischen und reformierten Standpunkte bei der Bewertung der Privatkommunion möglich ist[51].

In These III, 2 wird die Frage nach dem Verhältnis von Wort und Sakrament beantwortet[52]. Übereinstimmung besteht bei These III, 2 darüber, daß die

---

[46] AaO., S. 25; hierzu ferner E. Delcker, Praktisch-theologische Überlegungen zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen der EKD, in: Handreichung für die Pfarrer der badischen Landeskirche 1962, S. 453 f

[47] Kreck, aaO., S. 44 f, deutet demgegenüber das Abendmahl als eine gegenüber Predigt, Taufe und dem sonderlichen Zuspruch der Sündenvergebung eigene Verkündigungsweise. Ein echter Unterschied zu Gollwitzer besteht jedoch nicht. Meyer verzichtet auf eine ausdrückliche Stellungnahme zu diesem Problem

[48] AaO., S. 296

[49] Kimme, aaO., S. 38

[50] Damit grundsätzlich Ablehnung der Privatmesse

[51] Kimme, aaO., S. 39; Sasse, aaO., S. 300; Gollwitzer, aaO., S. 25 f; Brunner, aaO., S. 296 - unter Bezug auf FC SD VIII, 83

(Fußnote 52) siehe Seite 229)

Mahlfeier als Verkündigung des Todes Christi nur in Verbindung mit der Predigt als Wortverkündigung richtig begriffen werden kann 53). Damit ist ein isolierter Verkündigungscharakter des Abendmahls abgelehnt. Zugleich bestätigt These III, 2 den engen Zusammenhang zwischen Wort und Sakrament als der Urstiftung Christi 54).

Mit These III, 3 wird die schwierige Problematik einer Konsekrationstheologie aufgeworfen 55). Dabei wird die Auslegung von These III, 3 erschwert durch die Diskrepanz zwischen der Deutung Gollwitzers 56) und der Auslegung Brunners 57). Gollwitzer 58), lehnt jede konsekratorische Funktion der Einsetzungsworte ab. Demgegenüber geht es Brunner zwar nicht primär um eine funktionale Deutung von These III, 3 für ihn ist aber phänomenologisch gesprochen mit dem rituellen Vollzug nach These III, 3 eine Konsekration gegeben 59). Es bleibt hier zu fragen, ob die Überbrückung der verschiedenen Standpunkte nicht dadurch möglich würde, daß man sich auf die Qualifizierung

---

Fußnote 52) v. Seite 228

52) Zur Exegese des Wortes "verkündigen" in 1. Kor. 11, 26 vgl. Kimme, aaO., S. 41; Gollwitzer, aaO., S. 26. Er vertritt eine indikativische Deutung. So auch die revidierte Lutherübersetzung (1956)

53) So ausdrücklich Gollwitzer, aaO., S. 26

54) Vgl. Kimme, aaO., S. 42, nach dessen Ansicht das genauere Verhältnis zwischen Predigt und Einsetzungsworten noch offen bleibt. Ferner den "Einspruch der lutherischen Bruderkreise Deutschalnds gegen die Lehrerklärung der EKD vom Heiligen Abendmahl", Teil B, Satz 3, wo die Auffassung Gollwitzers von der konstitutiven Bedeutung der Predigt für das Abendmahl nachdrücklich abgelehnt wird; Niemeier, aaO., S. 44

55) Zur Auslegung des "eulogein" von 1. Kor. 10, 16, in dem Gollwitzer - im Gegensatz zu Käsemann und Brunner - keinen eindeutigen Beleg für eine Konsekration sieht, vgl. Kimme, aaO., S. 46

56) Ihm folgen Meyer und Kreck

57) Von ihm wurde die These III, 3 verfaßt

58) AaO., S. 26; ferner Kreck, aaO., S. 42

59) AaO., S. 296 f; vgl. ferner den Hinweis von Kimme, aaO., S. 45, wonach der hier zutage tretende prinzipielle Widerspruch einer weiteren Klärung bedarf

der Gegenwart Christi beschränkt. Demgegenüber ist das Problem der Konsekration von zweitrangiger Bedeutung 60).

Die Auslegung von These III, 4 ergibt sich aus dem Gesamtzusammenhang der These III 61). Erneut wird der eschatologische Aspekt des Abendmahls hervorgehoben. Ausdrücklich wird das Abendmahl als ein Freudenmahl bezeichnet. Auch die Feststellung von These III, 4 hat somit ekklesiologischen, nicht etwa christologischen Charakter 62). Erst die nachfolgenden Thesen IV und V beziehen sich auf das, was sich im Abendmahl von Christus her ereignet. Auch hier kann somit im wesentlichen von einer Übereinstimmung bei der Auslegung von These III, 4 gesprochen werden.

In den Thesen IV und V werden die eigentlich zentralen Fragen der Abendmahlsproblematik angesprochen. Hier wird versucht, die Art und Weise der Präsenz Christi im Abendmahl zu qualifizieren und die Heilsgabe inhaltlich näher zu deuten. Dem Kommentar Gollwitzers folgend soll versucht werden, die Aussage der These IV zunächst anhand der Negationen von These V abzugrenzen.

In These V a wird übereinstimmend die römisch-katholische Transsubstantiationslehre abgelehnt 63). Einigkeit besteht somit darin, daß das Ereignis des Abendmahls nicht im physischen, sondern ausschließlich im metaphysischen Bereich faßbar ist 64).

---

60) So wohl auch Brunner, aaO., S. 297; vgl. ferner die Erklärung zu These III, 3, wonach in der Abendmahlsfeier eine "Aussonderung" von Brot und Wein stattfindet, ohne daß dies jedoch als besonderer Konsekrationsakt gedeutet wird

61) So Kimme, aaO., S. 48; daher unzutreffend: Brunner, aaO., S. 34

62) Kimme, aaO., S. 49; Koch, aaO., S. 218 ff, 229 ff

63) Bedenken äußert allerdings Sommerlath, ELKZ 1959, S. 36; vgl. ferner Gottschalk, aaO., S. 99 f. Zur Kritik der Thesen IV und V ferner W. Andersen, Abendmahlslehre und dogmatische Abendmahlsbestimmung, ELKZ 1959, S. 325 ff

64) Zur römisch-katholischen Transsubstantiationslehre: Gottschalk, aaO., S. 187 ff

In These V b wenden sich die Verfasser gegen das römisch-katholische Meßopferverständnis[65]. Hierdurch soll zwar nicht schlechthin jeder Opferaspekt des Abendmahls bestritten werden[66]; die Verfasser sprechen sich vielmehr vom gemeinsamen reformatorischen Ansatz her gegen ein - heute allerdings nicht mehr im herkömmlichen Sinne vertretenes - Meßopferverständnis aus, das im Vollzug des Sakraments ein verdienstliches Menschenwerk[67] erblickte. Im Sakrament handelt allein Gott in der Dialektik von Freiheit und Zusage, nicht dagegen die Kirche[68]. So wird auch der Kreuzestod Jesu Christi als die das Sakrament konstituierende Heilsgabe nicht etwa durch eine kultische Handlung wiederholbar. Im Abendmahl erneuert sich vielmehr je in concreto die Effektivität der göttlichen Heilsgabe. Von hier aus verbietet sich daher nach reformatorischen Verständnis eine Qualifizierung des Sakraments im Sinne eines Sühneopfers.

Problematisch bleibt dagegen die Deutung der These V c[69]. Übereinstimmung besteht lediglich darüber, daß die Präsenz Christi in den Elementen nicht stofflich verstanden werden darf[70]. Nach Ansicht von Gollwitzer und Kreck wird hierdurch zugleich auch ein dinglich-ontologischer Substanzbegriff ausgeschlossen[71]. Für beide ergibt sich vielmehr eine aktual-kerygmatische, dynamische Qualifizierung der Heilsgabe Christi: Präsenz Christi in den Elementen als personal qualifizierte Aktualpräsenz. Hier zeigt sich der funktional-existentiale,christologische Ansatz des reformierten Sakramentsverständnisses gegenüber der stark ontologisch ausgerichteten lutherischen Christologie.

---

[65] Zur Problematik des Opferbegriffs als Meßopfer und Kreuzopfer Gottschalk, aaO., S. 102. Hierzu ferner M. Thurian, WKL 1960, Sp. 1 ff

[66] Aber eben nur im Sinne von 1. Petr. 2,5 zu verstehen; die mangelnde Beachtung des Verhältnisses von Abendmahl und Opfer rügt Th.F. Torrance, Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen,in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 321. Zum Opferaspekt: A. Harnack, Dogmengeschichte, 2. Aufl. Band I, S. 173 ff

[67] Daher meines Erachtens unrichtig: Gottschalk, aaO., S. 102

[68] Gottschalk, aaO., S. 102, Anm. 303

[69] Gottschalk, aaO., S. 103-114

[70] Vgl. jedoch den Einwand von Sasse, aaO., S. 10; ferner: Kimme, aaO., S. 53 f

[71] Gollwitzer, aaO., S. 28; Kreck, aaO., S. 43; Gottschalk, aaO., S. 104; Kimme, aaO., S. 59 ff

Brunner stimmt mit Gollwitzer und Kreck nur insoweit überein,als sie gemeinschaftlich die Vorstellung einer materia coelestis verwerfen. Für Brunner ist jedoch - im Gegensatz zu den reformierten Verfassern - ein substantielles Sakramentsverständnis durch These V nicht ausgeschlossen 72). So ist für ihn die Realpräsenz Christi ebenfalls Personalpräsenz 73), aber als substantielle Gegenwart Christi eine in der Personalpräsenz eingeschlossene Gegenwärtigkeit von Leib und Blut. Auch er lehnt im Blick auf die Identität aller Seinsweisen Christi mittels einer synthetischen Betrachtungsweise von ousia und hypostasis die stark analytische Qualifizierung durch Luther ab 74).

Die in These V c gestellte Frage nach der Deutung der Heilsgabe muß bei diesen Differenzen als noch zum Teil ungelöst bezeichnet werden. Nach wie vor stehen sich aktional-pneumatologisches Verständnis und ontologisch-substantiale Deutung gegenüber 75).

Übereinstimmung besteht im wesentlichen bei der Auslegung von These V d und e. Durch These V d ist unmißverständlich eine Trennung von leiblichem und seelischem Essen verworfen. Ungeklärt ist jedoch, ob es sich damit um nur einen 76) oder um zwei - wenn auch miteinander verbundene - Vorgänge 77)

---

72) AaO., S. 299 ff

73) Damit lehnt er eine dingliche Qualifizierung im alt-lutherischen Sinne ab; anders: A. Peters, Zum Schlußbericht der Arnoldshainer Abendmahlskommission, LuthMo 1962, S. 206

74) Gottschalk, aaO., S. 106 f

75) Nach Ansicht von Gottschalk, aaO., S. 112, bedarf der Begriff der materia coelestis einer theologischen Klärung

76) Brunner, aaO., S. 299 f und Meyer, aaO., S. 38

77) Gollwitzer, aaO., S. 29 f und Kreck, aaO., S. 43 f

handelt[78]. Durch These V e wird das zwinglianische Sakramentsverständnis abgelehnt. Insoweit bestand schon immer Einigkeit zwischen Lutheranern und Calvinisten[79].

Der eigentliche Kern der Abendmahlsproblematik ist mit These IV erreicht, in der es um Verhältnis und Funktionszusammenhang von Pneumatologie und Christologie, von Wort und Glauben geht. Gerade hier, wo eine Klärung der verschiedenen Positionen besonders dringlich ist, zeigt sich am nachdrücklichsten die Diskrepanz zwischen einer vom Wortverständnis herkommenden Auslegung und den jeweiligen Erläuterungen der Kommentatoren. Eine Synopse dieser Anmerkungen wird trotz scheinbarer Übereinstimmung nach wie vor Differenzen konstatieren müssen.

Bedeutsam ist zunächst, daß auch These IV - und insoweit steht sie im Zusammenhang mit den Thesen I, 2, II, 2, III, 4, VI, 2, 3 und VII - in erster Linie vom aktionalen Aspekt der Abendmahls handlung ausgeht. Nicht die Deutung der Einsetzungsworte steht im Vordergrund, sondern die Wirkung, welche im Abendmahl für den Einzelnen und die communio sanctorum entfaltet wird[80]. Angesichts der Tendenz der Arnoldshainer Thesen, auf den Ereignischarakter des Abendmahls abzustellen, kann wohl insoweit von einer Übereinstimmung gesprochen werden. Auch wenn unklar bleibt, ob damit eine Aktualpräsenz von Gabe und Geber[81] gemeint ist, so wird doch schon hier eine Distanzierung von der tradierten lutherischen Position deutlich[82].

---

[78] Gottschalk, aaO., S. 115 ff; Kimme, aaO., S. 76

[79] Vgl. von katholischer Seite - unter Bezug auf die Definition des Trienter Konzils und Thomas von Aquin - den abschließenden Hinweis von Gottschalk, aaO., S. 118

[80] Diese Verlagerung von einer Qualifizierung der Elemente auf die Abendmahlshandlung beanstandet Sommerlath, aaO., S. 35 ff; hierzu Grass, aaO., S. 74 f; G. Heintze, Das Abendmahlsgespräch, PastTh. 1961, S. 82 ff

[81] Vgl. die Unterscheidung bei Kreck, aaO., S. 43

[82] Hinzuweisen ist ferner auf den Umstand, daß sich in der Formulierung von These IV der vermittelnde Ansatz von Melanchthon auswirkt. Vielleicht wird es nützlich sein, diesem Ausgangspunkt noch weiter nachzugehen; hierzu: Gottschalk, aaO., S. 92 f, 127

Was das Verhältnis von Pneumatologie und Christologie anbelangt, deutet das Fehlen einer genaueren Qualifizierung der Realpräsenz im Sinne des neutestamentlichen "est" auf ein überwiegend pneumatologisches Verständnis. In der Tat wird die These auch von Gollwitzer und Kreck im pneumatisch-antisubstantialen Sinne interpretiert. Für beide steht zwar fest, daß Jesus Christus[83] "kraft des Heiligen Geistes" Geber des Heilsgutes ist, entscheidend ist aber nicht eine ontologische Deutung der Gabe, sondern vielmehr ihre Effektivität, indem sie Sündenvergebung und Anteil an der eschatologischen Gemeinschaft mit dem Auferstandenen verheißt[84]. Die These IV bildet deshalb für Gollwitzer und Kreck den konsequenten Abschluß der Thesen II, 1 und III, 3.

Für Brunner[85] und Meyer[86] kann es dagegen keinerlei Zweifel an der substantialen Realpräsenz Christi im Sakrament geben[87]. Die Bedeutung des Heiligen Geistes ist für sie angesichts der Objektivität der Präsenz Christi nur nachgeordnet, indem die Effektivität der objektiv gegebenen Realpräsenz erst kraft des Heiligen Geistes und durch den Glauben des Kommunikanten erworben wird. Funktional gesprochen ist die Wirkung des Heiligen Geistes somit nicht der eigentliche Kern des Sakraments[88].

---

[83] Nach These IV jedoch nur der Gekreuzigte und Auferstandene, somit eine nachösterliche Anknüpfung

[84] Kreck, aaO., S. 45 f; Gollwitzer, aaO., S. 28 f; Gottschalk, aaO., S. 120 ff; eingehend: Brunner, aaO., S. 431

[85] AaO., S. 299 ff

[86] AaO., S. 38

[87] Zur Kritik des reformierten Standpunktes - unter Hinweis auf Niesel und Nebe - vgl. Kimme, aaO., S. 124 ff; ferner Fr. Heidler, Luther oder Arnoldshain? ELKZ 1959, S. 66

[88] Demgegenüber weist Gottschalk darauf hin, daß eine solche Antithese von pneuma und res sacramenti dem Wesen der Gegenwart Christi nicht gerecht wird. Er versteht die Präsenz Christi zugleich als praesentia substantialis und praesentia spiritualis; aaO., S. 125 ff, 130; hiergegen Sommerlath, für den res "Hülle und Mittel des Heiligen Geistes" ist

Im Zusammenhang mit dem Verständnis der Wirkung des Heiligen Geistes[89] stellt sich weiterhin das Problem der manducatio indignorum. Zwar ist man sich in der Ablehnung der überkommenen Antithesen einig; auch hier kann jedoch nicht von einer völligen Übereinstimmung gesprochen werden. Nachdem die lutherischen und reformierten Vertreter zuvor je verschiedene Deutungen der Realpräsenz Christi gegeben hatten, war ein solcher Konsensus auch nicht zu erwarten. Gollwitzer[90] und Kreck[91] lehnen daher eine manducatio indignorum ausdrücklich ab. Beide halten die Unterscheidung zwischen Geben und Empfangen aufrecht. "Christus schenkt sich hier allen, aber empfangen kann man ihn nur im Glauben"[92]. Demgegenüber halten Brunner[93] und Meyer[94] an der Lehre von der manducatio indignorum fest[95].

Abschließend muß somit auch für These IV festgehalten werden, daß sie keinen Konsens enthält, wenn sich die verschiedenen Auffassungen auch ohne Zweifel näher gekommen sind[96].

In der abschließenden These VIII, 1, 2 wird übereinstimmend jede Reflexion über die eigene Würdigkeit abgelehnt. Obwohl sich diese These eng mit der Frage nach der manducatio indignorum berührt, wird man doch aufgrund der

---

[89] Vgl. im übrigen die für die Entstehung von These IV aufschlußreichen Entwürfe der Bonner und Heidelberger Unterkommission

[90] AaO., S. 30, unter Hinweis auf 1. Kor. 11, 27

[91] AaO., S. 46

[92] Kreck, aaO., S. 46; Gottschalk, aaO., S. 134

[93] AaO., S. 298; vgl. aber Gottschalk, aaO., S. 135, Anm. 442

[94] AaO., S. 38

[95] Zur christologischen Deutung von Fr. Heidler und W. Andersen vgl. Gottschalk, aaO., S. 139 ff

[96] Nach Ansicht von Gottschalk, aaO., S. 150, besitzt die These keinen "ökumenischen Wert"

Kommentare davon ausgehen dürfen, daß die These VIII, 1, 2 weder von den reformierten noch von den lutherischen Vertretern auf die Lehre der manducatio indignorum bezogen wird 97).

Die These VIII, 3 enthält die Aufforderung und Einladung an alle Glieder des Leibes Christi zur Teilnahme am Abendmahl. Es liegt nahe, in dieser abschließenden Feststellung über ihren parakletischen Charakter hinaus 98) eine kirchenrechtlich relevante Aussage zu erblicken. Diese Konsequenz hat Gollwitzer auch gezogen, wenn er darauf hinweist, daß These VIII, 3 für die Frage der Abendmahlsgemeinschaft wie auch der Kirchenzucht "nicht genug bedacht werden" 99) könne 100).

---

97) Kimme, aaO., S. 150

98) Hierauf beschränkt sich Brunner, aaO., S. 301 f; ferner J. Meister, Die Frage der Abendmahlsgemeinschaft seit den Arnoldshainer Thesen, Luth Mo 1964, S. 308 ff; A. Peters, aaO., S. 183, 196 ff; Althaus, aaO., S. 37

99) AaO., S. 35 ff; Kimme, aaO., S. 152. Zu Recht rügt Fr. Schulz, Das Abendmahl als communio, PastTh. 1962, S. 132 ff, daß die Thesen VI - VIII in der Diskussion viel zu wenig beachtet wurden; diesen engen Zusammenhang verkennt W. Nitsch, Was ist es um das heilige Abendmahl?, Ref. Kirchenzeitung 1962, Sp. 59 ff. Er lehnt es ab, das Abendmahl als Sakrament zu bezeichnen, aaO., Sp. 62

100) Zum römisch-katholischen Sakramentsverständnis vgl. Gottschalk, aaO., S. 172 ff, 187 ff. Er weist darauf hin, daß man bei der Bestimmung der Transsubstantiation nicht genug zwischen Kategorial - und Existential - Denken unterschieden habe, aaO., S. 189. Für ihn ist Transsubstantiation die "Subjektivierung von Brot und Wein durch den glorreichen Christus". Damit deutet er Transsubstantiation im Sinne von Transsignifikation und Transfinalisation. Die Enzyklika Mysterium fidei vom Jahre 1965 spricht von einer Transelementenz. Zum Substanzbegriff ferner H. Benckert, Die Stofflichkeit der Abendmahlsgabe, 1961, S. 14 ff; W. Boelens, Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen, 1964, S. 332 ff, 352. Von katholischer Seite: G. Reidick, Zur Diskussion über die Arnoldshainer Abendmahlsthesen, in: Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen, hrsg. von Th. Sartory, 1962, S. 285 ff

§ 2

Abschließende Würdigung der Arnoldshainer Thesen

Eine Kritik der Kritik

Die Abendmahlskommission hat ihre Arbeit am 25.7.1958 mit der Vorlage des Berichts an den Rat derEKD und die Kirchenkonferenz abgeschlossen. Danach wurden die Thesen den Kirchenleitungen, den Theologischen Fakultäten, den Kirchlichen Hochschulen und der Öffentlichkeit der Gemeinden zu " gründlicher Besinnung und Bemühung" übergeben[1]. Die hiernach einsetzende lebhafte Diskussion um den theologischen und kirchenrechtlichen Ertrag der Thesen[1a] hat ergeben, daß sie von den Lutheranern meist nur unter - teilweise erheblichen - Vorbehalten und Einschränkungen akzeptiert werden, während die Stellungnahmen von reformierter[2], unierter[3] und ökumenischer4) Seite durchweg positiv sind. Da die traditionelle lutherische Abendmahlslehre in den Thesen nicht in der herkömmlichenWeise zum Ausdruck gebracht ist, kam die kritische Reaktion der Lutheraner nicht unerwartet. Die im einzelnen gegen die Thesen vorgetragenen Einwände lassen sich wie folgt zusammenfassen:

---

[1] Zitiert nach E. Kinder, Arnoldshain, Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 205. Obwohl gerade auch die nicht-theologische Öffentlichkeit zur Diskussion der Arnoldshainer Abendmahlsthesen aufgerufen war, hat das Abendmahlsgespräch die Synoden als Ort des "consensus ecclesiae" kaum erreicht - wie die nur vereinzelten synodalen Stellungnahmen zeigen. Die Auseinandersetzung wurde hauptsächlich unter "Fachleuten" geführt. Der Verdacht liegt nicht allzu fern, daß manche Kirchenleitung die Diskussion in den Synoden blockierte, indem sie die Thesen bei der Vorbereitung der Synodaltagungen, die üblicherweise Sache der Kirchenleitungsorgane ist, nicht berücksichtigte

[1a] Vgl. hierzu den Bericht der Unterzeichner der Arnoldshainer Abendmahlsthesen über den Abschluß ihrer Arbeit, der kurze Erläuterungen zu den Thesen I1, II2, III3, IV und VIII2,4 enthält; Ref. KiZ 103, 1962, Sp. 164-168

[2] W. Herrenbrück, Bezirksbruderbrief Nr. 62/, März 1959 (Leer), in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 164 ff, 172

[3] Vgl. die Entschließung der Synode der badischen Landeskirche zu den Arnoldshainer Thesen vom 4.5.1962, GVOBl. S. 90, ABl. EKD 1962, S. 577; ferner Bericht des Oberkirchenrats an die Landessynode der Evangelischen Landeskirche in Baden über die Stellungnahmen der Pfarrkonferenzen zu den "Arnoldshainer Abendmahlsthesen" vom Frühjahr 1961; Stellungnahme der Leitung der Evangelischen Kirche von Westfalen, in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 16; Stellungnahme des Landeskirchenamtes der Evangelischen Landeskirche von Kurhessen-Waldeck vom 2.5.1960, in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 33

1)

Die lutherischen Freikirchen5) und Bruderschaften6) bestreiten der EKD schlechthin das Recht, ein "verbindliches Abendmahlsgespräch zu führen7). Von dieser Seite wurde gerügt, daß sich die Verfasser der Thesen mit der einführenden Fragestellung "Was hören wir als Glieder der einen apostolischen

---

4) Zur ökumenischen Reaktion: Th. F. Torrance, Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen, in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 311 ff; Stellungnahme einer Arbeitsgruppe europäischer reformierter und lutherischer Theologen zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen, in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 326 ff; ferner Bericht über die zweite Theologische Konferenz zwischen Vertretern der Kirche von England und der EKD, Beiheft zur ÖRsch Nr. 5, 1967. Weitere Thesen zur Abendmahlsfrage wurden von der Driebergener Jugendkonferenz (11.-15.1.1960) ausgearbeitet; LR 1960/61, S. 74 ff

5) Theologische Feststellungen zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen, in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 33 ff; etwas einschränkend ist demgegenüber die Stellungnahme der Kirchenleitungen der Verbündeten Lutherischen Freikirchen zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen, ELKZ 1960, S. 218

6) Lutherische Bruderkreise Deutschlands. Einspruch gegen die Lehrerklärung der EKD vom Heiligen Abendmahl, ELKZ 1959, S. 141 ff; hierzu W. Andersen, ELKZ 1960, S. 74, der auf die Gefährdung des Dialogs durch diese Kreise hinweist

7) AaO., S. 34, 43, wobei verkannt wird, daß der Auftrag zu einem solchen Gespräch von der Kirchenversammlung, nicht etwa vom Rat der EKD ausging; vgl. ferner G. Heintze, Das Abendmahlsgespräch, PastTh 1961, S. 91 f

Kirche als entscheidenden Inhalt des biblischen Zeugnisses vom Abendmahl?"[8] zugunsten nivellierender Aussagen von ihrem Bekenntnis gelöst hätten. Zudem sei es "eine theologisch unhaltbare Behauptung", daß man als Glied der einen apostolischen Kirche hören und reden könne[9].

Der Einwand, der EKD fehle es an der Legitimation zur Vermittlung eines verbindlichen Abendmahlsgesprächs, erweist sich im Hinblick auf die der EKD nach Art 1 Abs. 2 Satz 4 und Art. 6 Abs. 1 der Grundordnung übertragenen Befugnisse als nicht stichhaltig. Hier ist ausdrücklich vorgesehen, daß die EKD im gesamtkirchlichen Sinne um die Überwindung der konfessionellen Unterschiede bemüht sein soll. Damit ist auch ihre Legitimation zur Vermittlung eines über- und interkonfessionellen Abendmahlsgesprächs gegeben. Erschreckend ist aber nicht allein die formaljuristische Tendenz dieses Einwandes, dem es mehr um eine Zuständigkeitsfrage zu gehen scheint. Bedenklich stimmt vielmehr die Verständnislosigkeit, mit der die während jahrelanger Diskussion mühsam erarbeiteten Thesen von vornherein ohne das Bemühen wirklich ernsthafter Prüfung verworfen werden. Man will offensichtlich derartige gemeinsame Gespräche überhaupt verhindern, um damit gesamtkirchlichen Bestrebungen von Anfang an zu begegnen. Ausgerechnet das vielgescholtene Kirchenrecht muß noch zur Stütze dieser Kritik herhalten. Unvermindert wird an den überkommenen Lehrsätzen festgehalten, ohne auch nur die Frage nach ihrer weiteren Legitimation zuzulassen. Jede wissen-

---

8) Hierzu ferner Rundschreiben des Evangelisch-Lutherischen Kirchenamtes München vom 7.10.1959, in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 30, Nr. 1 a

9) Nach Ansicht von H. Sasse, Zum Ergebnis des "Abendmahlsgesprächs der EKD 1947 - 1957", in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 300, liegt dieser Formulierung ein unlutherischer Kirchenbegriff zugrunde. Zur Kritik ferner: W. Marxsen, Der Exeget als Theologe, Vorträge zum Neuen Testament, 1968, S. 231, der bestreitet, daß angesichts der dem Neuen Testament zugrundeliegenden Abendmahlstraditionen von dem "entscheidenden Inhalt des biblischen Zeugnisses" gesprochen werden kann

schaftliche Fragestellung wird so schon im Ansatz des Liberalismus, der Irrlehre und der Schwärmerei[10] bezichtigt[11].

Diese Kritiker müssen angesichts ihrer schlechthin ablehnenden Haltung gefragt werden, wie sie zu dem in Vorspruch und GO Art. 1 niedergelegten Bekenntnis zur gemeinschaftlichen Grundlage der deutschen evangelischen Christenheit stehen und wie sie die verpflichtende Aufgegebenheit dieser Gemeinschaft für die Zukunft zu realisieren gedenken. Sie müssen sich auch fragen lassen, welche Aufgabe der EKD als dem Organ der deutschen evangelischen Christen im kirchlichen Bereich zukommen kann, wenn sie sich nur auf unbedeutende und letztlich unverbindliche Repräsentationspflichten beschränken soll[12]. Mit ihrem unbedingten Festhalten an überholten Antithesen, der Leugnung exegetischer Erkenntnisse[13] und der apodiktischen Weigerung, die Thesen wenigstens als "Studiendokumente" weiteren Überlegungen zugrunde zu legen, müssen diese Stellungnahmen als Ausdruck einer unbrüderlich doktrinären Haltung bezeichnet werden[14].

---

10) So die lutherischen Bruderkreise Deutschlands, aaO., S. 45, gegenüber dem Votum von Bischof Meyer, der "das Wunder und die Gnade in diesem Abendmahlsgespräch" dankbar begrüßt

11) Von den lutherischen Freikirchen, aaO., S. 42, werden die Thesen ein "kirchenpolitisches Kompromissprodukt" gescholten

12) Hierzu: H. Brunotte, Die EKD. Geschichte, Organisation und Gestalt der EKD, Evangelische Enzyklopädie, 1964, S. 72

13) Hierzu: P. Althaus, Arnoldshain und das Neue Testament, ELKZ 1960, S. 33

14) Dies wird angesichts der Stellungnahme von H.J. Huhnke, Zum Gespräch über die Arnoldshainer Abendmahlsthesen, ELKZ 1959, S. 381, deutlich, wenn er auf das "Wächteramt" der Freikirchen pocht; hiergegen wandte sich Andersen, ELKZ 1960, S. 73 ff, 75

Demgegenüber ist auf dem ekklesiologischen Gehalt der Arnoldshainer Abendmahlsthesen zu bestehen. Für die ecclesia reformata ist ihre Existenz immer zugleich die Verpflichtung, als ecclesia reformanda über das formale Bekenntnis hinaus zu fragen. Wo dies als Aufgabe grundsätzlich bestritten wird, liegt eine unreformatorische Gesetzlichkeit vor[15]. Wer angesichts der Problematik der im exegetischen und dogmatischen Bereich aufgeworfenen Fragen nach einer "einfältigen Antwort" verlangt und sie zum Maßstab theologisch-wissenschaftlicher Auseinandersetzung erhebt, wird sich aus Furcht vor eindringlichem Befragen nie von doktrinärer Einseitigkeit frei machen können. Dann muß auch jede gesamtkirchliche Bemühung - als Verrat an der rechten Lehre apostrophiert - verdächtigt erscheinen. Man ängstigt sich vor einer Ökumenizität, von der man weiß, daß sie mit nicht unerheblichen Einbußen an konfessionalistischem Traditionsgut verbunden sein wird[16].

Gegenüber solch einseitigen Stellungnahmen, die unkritisch und apodiktisch an der Schriftgemäßheit ihrer Lehre festhalten ohne ihre Grundsätze je auf die modernen exegetischen Befunde hin überprüft zu haben[17], wurde zurecht auf die ökumenische Bedeutung der Thesen hingewiesen[18]. Die Bekenntnisse als normae normatae selbst sind nicht das letzthin Gültige und Verbindliche; immer ist es die Heilige Schrift als die norma normans. Die Auseinandersetzung um die Abendmahlsproblematik hat gezeigt, daß eine Überwindung der zwischen Exegese und Dogmatik aufgebrochenen Kluft nur dann möglich ist, wenn das Kerygma des Evangeliums, wie es von Anfang an im Leben der Urgemeinde seinen Ausdruck fand, neu entfaltet wird. Hier liegt daher auch der wirkliche Gewinn der Arnoldshainer Thesen, indem sich Exegeten und Dogmatiker in vollem Eingeständnis der Ungelöstheit noch zahlreicher Fragen darüber einigen konnten, daß das Abendmahl gerade von seinem kerygmatischen Aspekt her die Kirche als communio sanctorum konstituiert. Dieser ekklesiologische Bezug des Abendmahls wird von denen verkannt, die nach wie vor auf überlieferten dogmatischen Positionen beharren, obwohl diese im Blick auf das reformatorische sola scriptura exegetisch fragwürdig geworden sind[19]. Mit dem reformatorischen Schriftprinzip ist die Kontinuität[20] der Kirche angesprochen, aber es kann sich dabei nicht um eine solche gegenüber dem Bekenntnisstand des 16. Jahrhunderts, sondern nur um die kerygmatische Kontinuität der ecclesia apostolica handeln[21].

---

[15] Andersen, Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen als eine Herausforderung an die Kirche und ihre Theologie, ELKZ 1959, S. 182 ff, setzt sich in diesem Zusammenhang eingehend mit dem Verhältnis von Lehre und Dogma auseinander; ferner Gottschalk, aaO., S. 85

[16] Auch Kinder, aaO., S. 205, relativiert das gesamtkirchliche Bekennen zugunsten des jeweiligen Bekenntnisses. Er fordert, ein Lehrkonsens müsse unmißverständlich sein, als ob eine solche Eindeutigkeit im theologisch-wissenschaftlichen Bereich ohne weiteres erreichbar wäre, wenn man sich nach wie vor überkommender Begriffe bedient; vgl. ferner den Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung der VELKD vom Oktober 1959, in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 19 f

[17] Hierzu W. Marxsen, Zum Abendmahlsgespräch der EKD, in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 59 ff

[18] So u.a. von W. Metzger, Rückkehr zum Ursprung. Beobachtungen und Erwägungen zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen, ELKZ 1959, S. 300

---

19) Metzger, aaO., S. 299: "Es wäre wahrscheinlich ein schlechter Tausch, wollte man zwar, der Rechtfertigungslehre entsprechend, die Werkgerechtigkeit in allen ihren Formen ablehnen, dafür aber, der Rechtfertigungslehre zuwider, eine Lehrgerechtigkeit aufrichten"

20) Diese dogmatische Kontinuität betont insbesondere Fr. Delekat, aaO., S. 33. Seiner Ansicht nach kann den Bekenntnisschriften des 16. Jh. keine Glaubensverbindlichkeit zukommen. Kirchliches Bekenntnis ist für ihn daher in erster Linie ein historisches Faktum. Demgegenüber hält P. Brunner, Was bedeutet Bindung an das lutherische Bekenntnis heute?, in: Die Einheit der Kirche, S. 28 ff, trotz Relativierung des Bekenntnisbegriffs an der Bekenntnisbezogenheit fest. Während das reformatorische sola scriptura für Delekat nicht mehr als ein modus der Verkündigung selbst ist, besteht Brunner auf dem sola scriptura als einer theologischen Größe

21) So auch die Stellungnahme der Michaelsbruderschaft, in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 46 f; 52, die den Thesen die Bedeutung eines Studiendokumentes zuerkennt

Der Hinweis auf den Bekenntnisstand - von orthodoxer Seite ausschließlich konfessionalistisch verstanden - führt zu der Frage nach der viva vox evangelii[22]. Wort und Sakrament sind keine statischen Größen, die sich ein für allemal verabsolutieren lassen. Verbindlich ist allein, was von Gott und Christus her gesagt wurde und sich aktual-kerygmatisch je erneut ereignet[23]. So ist es unabdingbar, gegenüber derartigen doktrinären Tendenzen auf der dynamischen Aktualität[24] von Wort und Sakrament zu bestehen[25]. Jede Lehre hat sich von der Schrift her als der norma normans des geoffenbarten Wortes Gottes[26] befragen, damit aber auch in Frage stellen zu lassen. Diese Ausrichtung am neutestamentlichen Kerygma ist immer ökumenisch - überkonfessionalistisch[27].

So zeigt sich auch hier, daß die una sancta aller Gläubigen mit und in der Faktizität der Kirche als der geschichtlichen Stiftung Gottes[28] schon existent ist. Diese Ökumenizität mag in den einzelnen Bekenntnisschriften mehr oder weniger verhüllt sein, sie wird sichtbar, wenn sich die Gemeinde als communio in sacris unter das Wort Gottes stellt, wo alle Diferenzen aufgehoben sind.

---

[22] Gottschalk, aaO., S. 78

[23] Zum Verhältnis von Aktualaspekt und Konsekration vgl. Metzger, Die Funktion von Einsetzungsbericht und Spendeworten in der Abendmahlsliturgie, ELKZ 1960, S. 294

[24] Marxsen, aaO., S. 61, vertritt nachdrücklich die Auffassung, daß das Abendmahl im Neuen Testament nicht als Lehre, sondern als Zeugnis verstanden wurde

[25] Hier stellt sich das Problem des Ordinationsgelübdes. Für Delektat, aaO., S. 30 f, ist es auf die ganze Kirche bezogen, während es nach Meinung Brunners konfessionell zu bestimmen ist. Hierzu vgl. das abschließende Kapitel

[26] Nach Marxsen, aaO., S. 66, hat die ganze Diskussion beim Verhältnis von Schrift und Offenbarung einzusetzen

[27] Vgl. Althaus, aaO., S. 35, 37

[28] Auch die evangelische Kirche kennt somit einen Traditionsbegriff, wenn er auch anders als in der römisch-katholischen Kirche verstanden wird; Gottschalk, aaO., S. 79 ff

2)

Im Gegensatz zu den lutherischen Freikirchen und Bruderschaften finden sich in anderen Bereichen des Luthertums seit längerem Zeichen für ein Überdenken der von Luther überkommenen Lehrsätze[29]. Hier wird offen die Frage gestellt, welche rechtlichen Folgerungen sich aus den ekklesiologischen Feststellungen der Abendmahls-Thesen ergeben. Die Auseinandersetzung wird somit nicht bei einem traditionellen Bekenntnisbegriff abgebrochen, sondern unter Zugrundelegung der neugewonnenen Ansätze fortgeführt. Damit ist zugleich die Frage nach dem Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft angesprochen[30].

3)

Sind die Arnoldshainer Thesen auch kein voller consenus de doctrina evangelii, so rechtfertigen sie doch eine Abendmahlsgemeinschaft zwischen lutherischen, unierten und reformierten Landeskirchen. Sie haben erwiesen, daß die Gegensätze des 16. Jahrhunderts eine Trennung am Abendmahlstisch nicht mehr stützen, da keines der in der EKD geltenden Bekenntnisse eine Objektivität des Sakraments leugnet. Unterschiedliche kategoriale Qualifizierungen sind

---

29) So H. Grass, die Arnoldshainer Thesen und die lutherische Abendmahlslehre, ZsystTh 1960, S. 64 ff, 87; auch Althaus, aaO., S. 35, hält ein Zurückgehen hinter die herkömmlichen Ansätze für erforderlich

30) Hierzu Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der VELKD, in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 20 ff, 25; Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung der VELKD, aaO., S. 19; Reinhard, Inf. Blatt 1961, S. 25 f; J. Meister, Was wird aus dem Abendmahlsgespräch der ELKD?, ELKZ, 1960, S. 383; Memorandum des ökumenischen Ausschusses der VELKD vom 19.8.1954, in: Koinonia, S. 9; G. Heintze, Abendmahlsgespräch und Abendmahlsgemeinschaft, Inf. Blatt 1960, S. 321 ff; Bericht des von der Landessynode der Evangelischen Kirche von Westfalen eingesetzten Ausschusses "Bekenntnis und Einheit der Kirche", in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 26, wo von den Bekenntnisunterschieden gesagt wird, sie würden "keine die Kirchengemeinschaft aufhebende Macht mehr besitzen", ferner Gollwitzer, Die Kirchengemeinschaft in der Abendmahlsgemeinschaft, Ev. Theol. 1954, S. 520; Bericht des Vorsitzenden des Rates der EKD, Bischof D. Dr. Dibelius, in: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, S. 13

keine Rechtfertigung, den Gläubigen anderen Bekenntnisses vom Abendmahl fernzuhalten und den eigenen Kirchengliedern die Teilnahme an der Abendmahlsfeier einer anderen Landeskirche zu untersagen. Ungenügend ist es daher, wenn die Bischofskonferenz der VELKD feststellt, die Thesen könnten auf die zwischenkirchliche Abendmahlsgemeinschaft "im Sinne kasueller Zulassung" nicht ohne Folgen bleiben. Das Interkommunionsproblem läßt sich von den Arnoldshainer Thesen her nicht kasuell lösen; die gesamte Ekklesiologie steht zur Frage.

Welche kirchenrechtliche Folgerungen im einzelnen zu ziehen sind, bedarf weiterer Überlegungen[31].

Angesichts dieser Divergenzen des lutherischen Lehr- und Bekenntnisbegriffs tritt nachdrücklich die Problematik einer primär konfessionalistischen Abgrenzung zutage[32]. Diejenigen Lutheraner, die an den traditionellen Positionen und Begründungen festhalten, müssen sich fragen lassen, wie sie ihre Haltung mit der Einstellung zahlreicher lutherischer Theologen vereinbaren, die heute weit davon entfernt sind, eine lutherische Abendmahlslehre im herkömmlichen, kontrovers-theologischen Sinne zu vertreten[33]. Wie läßt sich aber eine konfessionalistische Abgrenzung ausgerechnet mit dem Argument brüderlicher Liebe verteidigen, wenn man nicht einmal in den eigenen Reihen konsequent ist und es faktisch auch nicht sein kann?[34]

---

31) AaO., S. 17. Andererseits bleibt unverständlich, wie die Bischofskonferenz annehmen kann, der ekklesiologische Bezug würde in den Thesen "stark zurücktreten". In der abschließenden These VIII steht gerade dieser Aspekt im Vordergrund.

32) So die Reaktion fränkischer Pfarrer, ELKZ 1959, S. 74

33) Hierauf verweist Sommerlath, Auf dem Weg zu einer Einheit?, Kritische Anmerkungen zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen, ELKZ 1959, S. 38

34) So auch Meister, aaO., S. 383. Dies ist gegenüber der Stellungnahme von W. Mundle, Die Einheitlichkeit der neutestamentlichen Abendmahlszeugnisse, ELKZ 1959, S. 165, einzuwenden, für den nur die Auslegung der Heiligen Schrift, nicht aber diese selbst uneinheitlich ist. Eine solche Behauptung ist längst exegetisch widerlegt; Ed. Schweizer, RGG^3, Band I, Sp. 18. Hiergegen A. Peters, Zur Kritik der Abendmahlsthesen von Arnoldshain, ZsystTh 1960, Band 2, S. 183 ff. Wenn Peters, aaO., S. 184, 218, meint, eine bewußte Umgehung der exegetischen Fragen bedeute auch

(Fortsetzung Seite 246)

4)
In den Thesen wird schließlich auch die Belastung deutlich, welche die Abendmahlsfrage durch den Gebrauch aristotelischer und scholastischer Begriffe erfahren hat. Philosophische Kategorien sind nicht geeignet, das auszudrükken, was sich im Abendmahl essentiell ereignet[35]. Zwar steht auch die Sprache des Evangeliums in einem unauflösbaren Bezug zur Welt und damit zu naturwissenschaftlichen und philosophischen Kategorien. Dies darf aber nicht zu einer Überantwortung der Theologie an diese Wissenschaften führen. Die Sprache des Evangeliums ist im letzten immer "Sprache" des Mysteriums.

Der aktualistisch-kerygmatische Charakter des Abendmahls ist somit heilsgeschichtliche Verkündigung dessen, was war[36], was ist - als gegenwärtige Offenbarung Gottes - und was sein wird - im Sinne des eschatologischen "noch nicht". Die Kirche lebt nicht von definitiv festgesetzten Normen, sondern von der aktuellen Anrede des Herrn[37]

Fortsetzung d. Fußnote 34) v. Seite 245

eine dogmatische Ausklammerung, so ist ihm entgegenzuhalten, daß die Thesen gerade angesichts der Unmöglichkeit, am herkömmlichen Bezug von Exegese und Dogmatik festzuhalten, vom kerygmatischen Aspekt im Abendmahl ausgehen. Auch Heidler, Luther oder Arnoldshain?, ELKZ 1959, S. 65, verfehlt schon thematisch die eigentliche Fragestellung. Es geht nicht um die Alternative Luther oder Arnoldshain, sondern um die rechte Verkündigung des Evangeliums in unserer Zeit

35) So hält beispielsweise H.J. Huhnke, Zum Gespräch über die Arnoldshainer Thesen, ELKZ 1959, S. 380 ff, nach wie vor am aristotelischen Substanzbegriff fest. Interessant ist ein Vergleich zum lutherischen/reformierten Gespräch in den USA, LR 1967, S. 127 ff, 131, wo diese Kategorien von lutherischer Seite noch sehr viel stärker in den Vordergrund gestellt werden als im Abendmahlsgespräch der EKD; vgl. auch J. Meister, ELKZ 1960, S. 380

36) H. Grass, Wort und Abendmahl, Beiheft zur ÖRsch Nr. 5, S. 19, spricht von der Überwindung des "heilsindividualistischen Aspekts"

37) E. Delcker, Praktisch-theologische Überlegungen zu den Abendmahlsthesen der EKD, Handreichung für die Pfarrer der badischen Landeskirche 1962, S. 451 ff, rügt daher auch, daß das Verhältnis von Kerygma und Sakrament zu Lasten des letzteren entschieden sei

2. Abschnitt

Die ekklesiologischen Bezüge des Interkommunionsproblems

Einleitung

Das vorliegende Kapitel gilt den konkreten ekklesiologischen Bezugspunkten des Interkommunionsproblems innerhalb der EKD. Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist dabei in erster Linie die These, Abendmahlsgemeinschaft setze volle Kirchengemeinschaft voraus. Sie dient den Gegnern einer "stufenweisen" Praktizierung von Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft hauptsächlich als Argument. Im folgenden geht es somit im wesentlichen darum, die Fragwürdigkeit dieser ekklesiologischen Position darzutun und aufzuzeigen, daß gerade die Grundordnung der EKD einen dynamischen, jeder statischen Fixierung kirchlicher Ordnung widersprechenden offenen Kirchen- und Gemeinschaftsbegriff enthält.

Die bisherigen Untersuchungen haben die Relativität einer theologischen Fundierung dieses Postulats erwiesen. Die Positionen von Lutheranern und Reformierten in der Abendmahlsfrage sind bei dem in den Arnoldshainer Abendmahlsthesen offenbar gewordenen Maß gegenseitiger Übereinstimmung kein kirchentrennender Gegensatz. Die Differenzen der verschiedenen Schulmeinungen innerhalb der jeweiligen Konfessions-Kirchen sind nicht geringer. An diesem, den Arnoldshainer Abendmahlsthesen zugrundeliegenden Konsens können wir nicht einfach vorbei, selbst wenn er noch kein voller consensus de doctrina evangelii ist. Kann aber in diesem so wichtigen Punkt von einer echten Übereinstimmung gesprochen werden, dann sind die übrigen Kontroverspunkte[1] kein unüberbrückbares Hindernis, das die Beibehaltung des bisherigen kontroversen status quo rechtfertigt.

---

[1] Weissgerber, aaO., S. 293, Anm. 366, nennt hier vor allem die Christologie und die Lehre von Gesetz und Evangelium

Heute ist es aber nicht zuletzt die gliedschaftsrechtliche Problematik, die angesichts der bevölkerungspolitischen Fluktation - vor allem in den Jahren nach dem Ende des 2. Weltkriegs - in völlig neuartiger Weise mit der ekklesiologischen Fragestellung konfrontiert. Bei der früheren Immobilität landeskirchlicher Verhältnisse konnten sich derartige Probleme nicht stellen. Heute wird bei dem Hinweis auf die modernen Strukturveränderungen vorschnell die sogenannte Normativität des Faktischen verdächtigt. Die soziologische Struktur der Kirche ist immer in Wirklichkeit ein Grund, sich gerade auch über ihre ekklesiologische Befindlichkeit Gedanken zu machen.

Die These, Abendmahlsgemeinschaft bedinge volle Kirchengemeinschaft, zielt auf einen ekklesiologischen Perfektionismus, dem jedes kirchliche "Zwischenstadium" verdächtig ist. Zwar erkennt man die ökumenische vestigia -Lehre an, es wird dann aber zwischen der "Zugehörigkeit" einer bestimmten Kirchengemeinschaft als Ganzer zur wahren Kirche Jesu Christi und der Gliedschaft Einzelner am Leibe Christi unterschieden und entsprechend ekklesiologisch differenziert. Gerade eine solche Entgegensetzung verkennt aber die Dialektik des Gliedschaftsrechts. Sie bewahrt den Gegensatz von Kirche als institutio und Kirche als communio sanctorum, sie verfehlt damit die gegenseitige Bezogenheit von Personalität und Sozialität in der congregatio sanctorum. Diese Priorität des Institutionellen ist sicherlich einer der Gründe für die in der gegenwärtigen Theologie zunehmend verstärkte Akzentuierung des personalen-ethischen Moments christlicher Existenz. Dies bedeutet nicht etwa die Auflösung des Kirchenbegriffs - wie vielfach behauptet wird. Es liegt dem vielmehr die Erkenntnis zugrunde, daß alle Versuche, Kirche als institutio perfecta zu definieren, eine ekklesiologische Immobilität nach sich ziehen und den reformatorischen Grundsatz des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen zu verschütten drohen. Von hier aus ist es dann in der Tat konsequent, bei der Praktizierung kirchlicher Gemeinschaft einen apodiktischen, uniformen Kirchenbegriff vorauszusetzen, wobei Kirche in erster Linie als institutio, als quantitatives, durch Organisation und Verfassung in sich geschlossenes Gebilde, nicht dagegen als Ort je erneuter personaler Entscheidung des einzelnen Christen verstanden wird.

Letztlich ist es immer ein bestimmter Lehr- und Bekenntnisbegriff, der zwischen lutherischen und reformierten Kirchen steht[2]. Anders als in den Kirchen, die an der Bewahrung der apostolischenSukzession festhalten und deren Anerkennung für die Praktizierung kirchlicher Gemeinschaft fordern, kann es gerade in lehr- und bekenntnisbestimmten Kirchen nicht nur ein

---

[2] Das Gespräch über eine Kirchengemeinschaft zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen hat in den letzten Jahren gute Fortschritte gemacht. Ergebnis eines solchen zwischen VELKD und Arnoldshainer Konferenz geführten Lehrgesprächs sind die "Thesen zur Kirchengemeinschaft"(LuthMo 1970, 368 f) Dort heißt es: Was rechte Verkündigung des Evangeliums bedeutet, haben die Bekenntnisse zentral in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders zum Ausdruck gebracht" (Leitsatz 3). Ihre "besondere Gestalt" findet die Rechtfertigungsbotschaft in der Heiligen Taufe und im Heiligen Abendmahl. "Die Übereinstimmung in der rechten Verwaltung der Sakramente ist gegeben, wenn diese dem Evangelium gemäß gebraucht werden. Das ist der Fall, wenn die Sakramente nicht als selbstwirksame Heilsmittel, sondern als leibhafte Gestalt der Gnadenzusage, die den Glauben weckt und stärkt, gespendet werden" (Leitsatz 4). Kirchengemeinschaft ist hiernach begründet "im Glauben an das Evangelium und im Empfang der Sakramente und in keiner anderen Bedingung". Eine organisatorische Uniformität ist nicht notwendig (Leitsatz 5 Abs. 4); siehe ferner H. Schnell, LuthMo 1970, S. 341 ff; K. G. Steck, LuthMo 1970, S. 352 ff. Dieses innerdeutsche Gespräch wird ergänzt durch den von der Kommission des Ökumenischen Rates für Glauben und Kirchenverfassung in Zusammenarbeit mit dem Lutherischen und Reformierten Weltbund eingeleiteten Dialog zwischen Lutheranern und Reformierten auf europäischer Ebene. An den Schauenburger Gesprächen (1964-1967) waren vor allem Fachtheologen beteiligt (vgl. hierzu: Auf dem Weg. Lutherische-reformierte Kirchengemeinschaft, Zürich 1967). Zu den Leuenberger Gesprächen (1969-1970), an denen auch unierte Vertreter mitwirkten, wurden zahlreiche Vertreter der Kirchenleitungen zugezogen. Die in Schauenburg erarbeitete These, daß den zwischen lutherischen und reformierten Kirchen bestehenden Unterschieden keine kirchentrennende Bedeutung mehr zukomme, wird unter dem Aspekt "Kirchengemeinschaft und Kirchentrennung vorwiegend in ekklesiologischer Sicht überdacht und expliziert. Der Vorschlag einer Konkordie zwischen den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas ist mittlerweile aufgegriffen und in einem Schreiben näher erläutert, das der Direktor des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung (Vischer), der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes (Appel) und der Generalsekretär des Reformierten Weltbundes (Pradervand) an die Mitgliedskirchen gerichtet haben. Gedacht ist an eine "Vorversammlung" von bevollmächtigten Vertretern schon im Jahre 1971

"Entwder-Oder" bei der Lösung der Interkommunionsfrage geben. Die These, wonach Abendmahlsgemeinschaft nur bei voller Kirchengemeinschaft möglich ist, unterstellt unkritisch einen angeblich dogmatisch eindeutigen und unmißverständlich belegten Lehr- und Bekenntnisbegriff. In Wirklichkeit bringen die unterschiedlichen Lehrauffassungen zwangsläufig eine breite Skala möglicher Übereinstimmungen oder Gegensätze mit sich. Gleichwohl verhält man sich heute immer noch so, als ob sich in der Fixierung der jeweiligen Lehraussagen auf lutherischer und reformierter Seite seit dem 16. Jahrhundert nichts geändert habe. Daß diese Voraussetzungen tatsächlich nicht zutreffen, ist zwar weitgehend bekannt; aus Furcht vor einem angeblichen Unionismus ist man indessen nicht bereit, aus dieser Erkenntnis auch die entsprechenden ekklesiologischen Konsequenzen zu ziehen. Hinter allen Kontroversen steht daher die Frage nach Wesen und Funktion der in der EKD zusammengeschlossenen congregatio sanctorum als Gebets-, Verkündigungs- und Lebensgemeinschaft, nicht zuletzt aber als communio in sacris. Damit ist nicht nur ein terminologisches Problem angesprochen, in Frage steht vielmehr ein geistliches und rechtliches Verständnis dessen, was Artikel 1 der Grundordnung die bestehende Gemeinschaft der deutschen evangelischen Christenheit nennt.

§ 1

Die Taufe als constituens einer communio in sacris

Artikel 4 Absatz 3 der Grundordnung der EKD normiert einen für Brunotte[1] "selbstverständlichen" Tatbestand: Der ordnungsmäßige Vollzug der Heiligen Taufe wird in allen Gliedkirchen anerkannt. Wenn diese Anerkennung indessen sofort dahin korrigiert wird, daß damit nur eine "rechtliche Geltung" der rite vollzogenen Taufe, nicht dagegen auch eine theologische Anerkennung der dahinterstehenden Taufordnung gemeint sei[2], so wird dieser selbstverständliche Tatbestand seiner geistlichen Bedeutung wider beraubt. Es scheint, als ob sich hinter dieser Unterscheidung noch die traditionelle Zuordnung der Sakramente in das ius de rebus verbirgt[3]. Das existentiale Moment des Taufsakraments als Grund der Personalität des Einzelnen wie der Sozialität der sanctorum communio[3a] tritt völlig hinter einem instrumentalen, institutionellen Sakramentsverständnis zurück[4]. Seltsamerweise wird diese Diskrepanz zwischen der immer wieder nachdrücklich betonten Objektivität des Sakraments und der in Praxis durchgeführten Scheidung von theologischer und kirchenrechtlicher Bedeutung kaum erkannt.

---

1) Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, S. 143

2) Brunotte, aaO., S. 143; kritisch zu einer solchen Aufspaltung des theologischen und rechtlichen Bedeutungsgehalts Liermann, Zev KR 4 (1955), S. 385

3) So noch heute der Codex Iuris Canonici; P. Huizing, Eine neue Kirchenordnung, in: Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?; hrsg. von A. Müller, F. Elsener und P. Huizing, 1968, S. 74 ff

3a) W. Elert, Die Herkunft der Formel Sactorum communio, ThLZ 1949, S. 578 ff

4) Huizing, aaO., S. 76

Übereinstimmend wird die Taufe[5] "Grund und Siegel des christlichen Personalstatus"[6] genannt. Sie ist das constituens der ecclesia universalis, indem sie den Täufling in die una sancta catholica et apostolica ecclesia stellt[7] und ihn zum allgemeinen Priestertum erwählt[8]. So ist sie in zweifacher Weise

---

5) Die neuerlich wieder von Karl Barth aufgeworfene, von ihm verneinte Frage nach dem Sakramentscharakter der Taufe und der Legitimation der Kindertaufe braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden. Barth will zwischen der ohne irgendeine Vermittlungsfunktion der Kirche, allein auf das sola gratia gegründeten Geisttaufe und der auf menschliches Wirken zurückgehenden Wassertaufe unterscheiden. Nur die Geisttaufe hat für ihn die Wirkung effektiven und kausativen göttlichen Handelns; KD IV, 4, S. 37. Die im Namen des Vaters - d.h. "im Blick auf Jesus" - vollzogene Wassertaufe ist für Barth lediglich Ausfluß kirchlicher Tradition. Auch Barth hebt dagegen den Entscheidungscharakter der Taufe hervor, in der und durch die der Mensch als Gottes Partner ernst genommen wird; aaO., S. 179. Zur Taufe ferner J. Beckmann, Ist die Taufe ein Sakrament?, Ev. Kommentare 1968, Heft 6, S. 330 ff; J. Meister, ELKZ 1959, S. 197 ff; H. Asmussen, Consensus de doctrina evangelii? in: Abendmahlsgemeinschaft?, S. 199, XVIII; W. Jetter, Werde ich Christ durch die Taufe? Bleiben wir Christen durchs Abendmahl? Das Gespräch, Heft 55, 1965, S. 4; P. Brunner, Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe, Luthertum, Heft 4, 1951; W. Lohrmann, Glaube und Taufe in den Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Arbeiten zur Theologie, Heft 8, 1962; H. Schuster, Das Problem der Sakramente Taufe und Abendmahl, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 1960, S. 229 ff; W. Mentz, Theologie und Kirche, Beiträge zur evangelischen Theologie, Band 29, 1960; O. Heggelbacher, Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit, Paradosis, Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, Band VIII, 1953

6) G. Wendt, Zur kirchenrechtlichen Problematik der Ordnung kirchlichen Lebens, Dienende Kirche, Festschrift für J. Bender, 1963, S. 259

7) 1. Kor. 12, 13. In dem Bericht einer im Auftrag der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung konstituierten Gruppe europäischer lutherischer und reformierter Theologen zur Taufe, ÖRsch 1959, S. 143 ff, wird die Taufe als "wahre Versiegelung der Bundeszugehörigkeit" bezeichnet; ferner H. Weber, Taufe und Abendmahl als Symbole unserer doppelten Stellung zum einen Heilsgut, ZThK 1909, S. 249 ff

8) 1. Petr. 2, 5

grundlegend: Sie wirkt personal, da sie den Täufling in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott setzt und ihm einen weder durch Maßnahmen der Kirchenzucht noch durch Kirchenaustritt letztlich zu bestreitenden character indelebilis verleiht[9]. Diese mit der Taufe begründete Ordnung nimmt den Täufling fortan in Anspruch, sie im Glauben zu bejahen oder abzulehnen. Die Taufe[10] vermittelt aber zugleich auch die Zugehörigkeit zur sanctorum communio. Hier wird der Getaufte in der Ordnung der Brüderlichkeit zur Liebe und Achtung seinem Nächsten gegenüber verpflichtet[11]. Im Bekenntnis erfahren christliche Personalität und Sozialität ihre jeweilige Aktualisierung. Dieser ekkle-

---

9) Wendt, aaO., S. 267

10) In der römisch-katholischen Kirche gilt can. 87 Codex Iuris Canonici. Sie hält an der Jurisdiktion über alle trinitarisch getauften Christen fest, obwohl die Nicht-Katholiken von den Heilswirkungen der Kirche ausgeschlossen bleiben; Mörsdorf, Akath KR 130 (1961), S. 39; Enzyklika Pius'XII "Mystici corporis" vom 29.6.1943, AAS XXXV (Sir II, vol. X), p. 202; Pirson, aaO., S. 141; Weissgerber, aaO., S. 381, Anm. 241

11) Zur Personalität und Sozialität christlicher Existenz vgl. Bonhoeffer, Sanctorum communio, S. 23 ff. Bonhoeffer überwindet hier den idealistischen Personbegriff, der die Subjektivität und Personalität des anderen ausschließlich erkenntnistheoretisch zu bestimmen sucht. Ist Jesus Christus die personalisierte Selbstoffenbarung Gottes, damit Offenbarung der "Einmaligkeit" (Bonhoeffer, Über die christliche Gottesvorstellung, Gesammelte Werke, Band III, S. 527), dann gewinnt die Ontologie von da her gleichfalls personale Struktur. Der christliche Personbegriff steht daher für Bonhoeffer in der personal-sozialen Grundbeziehung, ist nicht "werthaft" an sich, sondern nur in Bezug auf Gott und den anderen. Der andere wird zu dem "mich in ethische Entscheidung Setzenden"; Sanctorum communio, S. 30. Hier wird im übrigen auch deutlich, daß gerade die Abendmahlsgemeinde eigentliche Bekennergemeinde ist; aaO., S. 180; vgl. insbes. Erik Wolf, Recht des Nächsten, S. 16 f

siologisch relevante Bezug der Taufe[11a)] zur sanctorum communio offenbart die theologische wie rechtstheologische Verbindlichkeit des Taufsakraments. Es wirkt die Gliedschaft in der ecclesia universalis wie die Mitgliedschaft in einer partikularen Kirche. Indem diese "transzendente Realität"[12)] anerkannt wird, erhält die Taufe gesamtkirchlichen Charakter. Art. 4 Abs. 3 der Grundordnung der EKD meint diese ökumenische Taufgemeinschaft. Keine der in den Gliedkirchen der EKD geltenden Taufordnungen rechtfertigt eine Aufspaltung des Taufsakraments in einen teils theologisch teils nur rechtlich verbindlichen Geltungs- und Gültigkeitsbereich.

11a) Das Buch von E. Schlink, Die Lehre von der Taufe, 1969, ist nach Abschluß der vorliegenden Arbeit erschienen. Das umfangreiche Material, das diese Schrift bietet, konnte daher in diesem Abschnitt nicht mehr in der gebotenen Weise ausgewertet werden. Hingewiesen sei jedoch auf die Ausführungen von Schlink auf S. 63 ff, wo er den ekklesiologischen Aspekt der Taufe als "Getauft-werden" (1. Kor. 12, 13) und "Hinzugetan-werden" zur Gemeinde und die hier bestehende Relation zum Abendmahl sehr stark herausstellt. Schließlich auch S. 139, wo er feststellt: "Die elementaren Aussagen über die Taufe sind, wie im Neuen Testament, vom Akt des glaubenden Empfangs her bestimmt; zu ihm rufen sie, an ihn erinnern sie. Der Standort, von dem die Aussagen der Reflexion über das Verhältnis von Wort, Wasser und Gnade, sowie von glaubendem und nichtglaubendem Empfang gemacht werden, ist aber abseits von diesem aktuellen Geschehen, das dem Glaubenden widerfährt, - ein Standort, von dem der glaubende und der nichtglaubende Empfang theoretisch überblickt werden und beide durch Begriffsunterscheidungen in einer umgreifenden Formel ihren Platz erhalten. Gegenüber den Aussagen, die vom aktuellen Empfang der Taufe im Glauben her bestimmt sind, haben solche Aussagen der Reflexion einen sekundären Charakter."

12) W. Andersen, Das Verhältnis von Taufgemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft, Koinonia, S. 144 unter Hinweis auf Torrance, Intercommunion

Weder in der Lebensordnung[13] der VELKD noch in derjenigen der EKU ist die Taufe auf eine bestimmte Tauflehre bezogen. Die Taufe vermittelt die Zugehörigkeit zum soma Christou, damit verpflichtet sie zum "christlichen Glauben" und zur "evangelischen Unterweisung"[14]. Sie hat ihre theologische Bedeutung in der sola gratia gewährten und durch die Eingliederung in die ecclesia universalis besiegelten Heilswirkung. Hierdurch erhält sie zugleich auch kirchenrechtliche Relevanz. Das Taufsakrament wird daher dort "recht" verwaltet, "wo es mit christlicher Unterweisung verbunden ist"[15]. So wird die den Eltern und Paten abverlangte Verpflichtung zu christlicher Unterweisung und evangelischer Erziehung durch das "recte administrantur" gefordert[16]. Wo diese in allen Lebensordnungen in der EKD zusammengeschlossenen Gliedkirchen übereinstimmend festgelegten Voraussetzungen gewahrt sind, wird der Täufling "Glied der Gemeinde Jesu Christi"[17].

---

13) Wendt, aaO., S. 259 ff. Für ihn offenbart sich in der Lebensordnung angesichts der engen An- und Verknüpfung mit dem Kirchenbegriff die "Grundlagenproblematik evangelischen Kirchenrechts"; aaO., S. 255. Die Ordnung kirchlichen Lebens ist "integrierender Bestandteil" der Kirchenverfassung, indem in ihr die "gottesdienstliche Mitte der Gemeindeverfassung" ordnend entfaltet wird; aaO., S. 258. Zu diesen Fragen - allerdings stark von Sohm und Holstein beeinflußt: W. Maurer, Die rechtliche Problematik der Lebensordnungen in der VELKD, ZevKR 3 (1953/54), S.225 ff

14) LO VELKD I, 4; LO EKU Art. 1 Abs. 1; 5 Abs. 1 und Abs. 2

15) LO VELKD I, 7. Eine weitere kirchenrechtliche Konsequenz ist die, daß die Eltern ihr Wahlrecht, das Recht der Patenschaft und die Fähigkeit zur Bekleidung kirchlicher Ämter verlieren, wenn sie ihr Kind nicht innerhalb eines Jahres taufen lassen; LO VELKD.I, 2

16) Es gilt immer wieder auf den Bezug zwischen dem lutherischen "administrantur" und dem biblischen "poiete" hinzuweisen. Administrare heißt "dienen", "darbringen", nicht etwa "vermitteln" in dem Sinne, daß es auf die Qualität des operantis ankäme

17) LO VELKD I, 4. Auch in den Art. 1 Abs. 1; 5 Abs. 1 und Abs. 2 der Lebensordnung der EKU findet sich diese Anknüpfung an die "evangelische" Erziehung und die "evangelische" Kirche

Dieses den Lebensordnungen zugrundeliegende "Ineinander und Miteinander theologischer und rechtlicher Elemente"[18] zeigt sich beispielsweise auch in der Lebensordnung der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern. Auch hier läßt sich den einzelnen Aussagen keine Relativierung des theologischen Bedeutungsgehalts entnehmen. Das Wesen der Taufe wird vielmehr dahin beschrieben, daß sie mit allen Christen auf Erden "verbindet"[19]. Voraussetzung für die Spendung des Taufsakramentes ist auch hier das Versprechen der Eltern und Paten, "die Kinder christlich zu erziehen"[20]. Lediglich im Abschnitt I Nr. 5 ("Die Verantwortung der Gemeinde") ist ein Bezug zum evangelisch-lutherischen Bekenntnis hergestellt, wenn es dort heißt: "Die Gemeinde darf nicht müde werden, sich um die Eltern zu kümmern, die ihre Kinder nicht zur Taufe bringen. Eltern, die die Taufe ihrer Kinder bewußt ablehnen, verkennen die Gabe der Kindertaufe. Sie setzen sich im Widerspruch zum Bekenntnis unserer evangelisch-lutherischen Kirche". Die ordnungsgemäße Verwaltung und der rechte Vollzug des Taufsakraments[21] werden dagegen nirgendwo an das lutherische Sonderbekenntnis geknüpft; immer bleibt ein gemein-evangelisches Bekenntnis Voraussetzung für die rechte Spendung der Taufe.

Welche Folgerungen ergeben sich aus diesen Überlegungen?

Zunächst läßt sich sagen, daß die Taufe in einer heute noch nicht entfalteten Weise Grundlage einer wahrhaft ökumenischen Theologie und Ekklesiologie zu sein vermag. Für die in der EKD bestehende Gemeinschaft der deutschen evangelischen Christenheit ist diese communio in sacris eine wesentliche Legitimitätskomponente[22)]. Die EKD ist Verkündigungs-, Glaubens-[23)], Gebets- und Lebensgemeinschaft, weil sie von Grund auf Taufgemeinschaft ist. Aber selbst wenn die bestehende Taufgemeinschaft der deutschen evangelischen Christenheit noch nicht eo ipso volle Kirchengemeinschaft ist, so rechtfertigt dies nicht, ihr jegliche ekklesiologische Bedeutung abzusprechen. Auch eine Abendmahlsgemeinschaft zwischen lutherischen, unierten und reformierten Gliedkirchen muß nicht die Praktizierung voller Kirchengemeinschaft im Sinne von CA Art. VII bedeuten. Ebenso wie es aber eine uneingeschränkte Taufgemeinschaft innerhalb der EKD auch ohne vorhandene volle unitas ecclesiae gibt, muß volle Abendmahlsgemeinschaft zwischen allen Gliedkirchen möglich sein, ohne daß dies von einer zuvor kirchenrechtlich fixierten vollen Kirchengemeinschaft abhängig gemacht werden darf[24)].

---

[18] Wendt, aaO., S. 258

[19] Abschnitt I ("Von der heiligen Taufe"), Nr. 2 ("Wer gehört zur Kirche?"); vgl. ferner G.-A. Fischer, Aufbau, Organisation und Dienstrecht der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, 1967, S. 38 ff

[20] Abschnitt I, Nr. 4 ("Die Verantwortung der Eltern")

[21] Hierzu: Abschnitt I, Nr. 10 ("Darf in allen Fällen getauft werden?")

Die Inkonsequenz herkömmlicher Zäsuren besteht in dem Versuch, unter Hinweis auf CA Art. VII jede weitere Gemeinschaft - Bekenntnis-, Verkündigungs- und Abendmahlsgemeinschaft - zu negieren und für theologisch wie kirchenrechtlich unverbindlich zu halten. Statt dessen hilft man sich damit, vorhandene Gemeinschaft durch Einführung des Begriffs "Zulassung" gleichsam formal-

---

22) J. Beckmann, Die kirchliche Ordnung der Taufe, Schriftenreihe der Bekennenden Kirche, Heft 7, 1950, S. 7

23) Th. Seeger, Wort und Sakrament im Gottesdienst der Konfessionen, 1963, S. 78, bezeichnet die Taufe als "Erscheinung der Glaubensgemeinschaft der Kirche"; ähnlich Bonhoeffer, aaO., S. 180 f

24) Anders W. von Krause, Argumente für die geschlossene Kommunion, Koinonia, S. 139, der Kirchengemeinschaft nur bei einem consensus de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum für gegeben hält und daher auch einen Bezug zum Taufvollzug ablehnt, da hier die Taufe die Bedeutung "ex opere operato", erhalten würde. Unter völliger Außerachtlassung des iudicium charitatis kennt von Krause nur eine Ausnahme geschlossener Kommunion: "Angesichts des Todes werden die Grenzen zwischen den Konfessionskirchen transparent"; aaO., S. 139

juristisch abzuwerten. Selbst wenn noch keine volle Kirchengemeinschaft konstatiert werden könnte, so bedeutet dies nicht eo ipso auch die Verneinung von Taufgemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft. Communio charakterisiert nicht erst einen Zustand voller Übereinstimmung in Bekenntnis und Lehre[25]. Gemeinschaft als communio in sacris wächst vielmehr dort, wo man sich in der Feier gemeinsam auf Gottes Wort gegründet weiß. Ist jede Partikularkirche "Teilgliederung" der in der ecclesia universalis bestehenden Taufgemeinschaft[26], so hat diese Aussage gleichermaßen Bedeutung für die in der EKD faktisch schon bestehende Abendmahlsgemeinschaft[27] wie für die endgültige Normierung dieser Faktizität in der Grundordnung der EKD.

Das Verhältnis der beiden Sakramente Taufe und Abendmahl wird meist in der Weise umschrieben, die Taufe sei ein konstitutives, das Abendmahl dagegen ein diese Eingliederung in das soma Christou[28] bestärkendes Sakrament[29]. Gerade bei einer solchen geistlichen Verknüpfung beider Sakramente ist aber eine konfessionalistische Abendmahlspraxis von einer im gemeinevangelischen Sinn praktizierten Taufe her nicht zu rechtfertigen[30]. Das Proprium der Taufe ist Gottes Tat, seine Gnadengabe. Weder eine bestimmte Tauflehre noch die Person des Amtsträgers[31] vermitteln diese Heilsgabe, sie kommt einzig von Gott - sola gratia, solus Christus. Daß die Kirche die recte vollzogene Taufe "anerkennt", ist so nur die Feststellung eines ihr aufgegebenen, nicht erst durch rechtliche Normierung konstituierten Sachverhalts. Alles andere widerspräche dem an den Tauf*vollzug* anknüpfenden - wenn auch letztlich immer von ihm unabhängigen - sola gratia. Beim Abendmahl dagegen werden die Anerkennung von Abendmahlsgemeinschaft und die Zulassung zur Kommunion durch eine konfessionalistische Abendmahlslehre verstellt. Genügt zur Effektivität der Taufe deren "ordnungsmäßiger Vollzug" unter Verwendung der trinitarischen Formel, so muß es auch im Abendmahl zum

---

[25] Beckmann, Kirchliches Jahrbuch 1950, S. 67 f; kritisch P. Brunner, ZeV KR 3 (1953/54), S. 157 ff

[26] Wendt, Gesamtkirchliche Verankerung des Mitgliedschaftsrecht in den Gliedkirchen der EKD, Festschrift für Ruppel, 1968, S. 136

[27] Gegenüber P. Brunner, Grundlegung des Abendmahlsgesprächs, S. 33, Anm. 26, ist einzuwenden, daß wir nicht erst von einer Abendmahlskonkordie zur Taufkonkordie kommen, sondern von der schon bestehenden Taufgemeinschaft auf die Praktizierung von Abendmahlsgemeinschaft zugehen müssen. Wenn Brunner dagegen meint, das Problem der Taufkonkordie sei mit Erreichung einer Abendmahlskonkordie überwunden, so wird man gerade umgekehrt sagen müssen: Die Taufgemeinschaft in der EKD enthält nicht nur eine Verpflichtung zur Abendmahlsgemeinschaft, sie legitimiert gerade eine solche Gemeinschaft; vgl. andererseits einschränkend Brunner, aaO., S. 20: "Man wird von vorneherein auf ein endgültiges Ergebnis etwa auf eine dogmatische Formel verzichten. Man wird sich mit einem relativen Ergebnis begnügen."

---

28) Vgl. hierzu Bristol 1967, Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft zur ÖRsch Nr. 7/8 1967, S. 86 ff: "Von Anfang an wurde die Taufe als das Sakrament verstanden, durch das die Gläubigen dem Leib Christi eingegliedert und mit dem Heiligen Geist erfüllt werden. Wenn daher das Recht von getauften Gläubigen und ihrer Pfarrer, in einer Kirche am eucharistischen Mahl teilzunehmen und es anderen auszuteilen, von denen in Frage gestellt wird, die zu einer anderen eucharistischen Gemeinde gehören und dort das Mahl austeilen, wird das wahre Wesen der Eucharistie verleugnet." Hier wird auch ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sich die Kirchen mit der Frage beschäftigen müssen, warum sie die Taufe anerkennen, die Eucharistie dagegen nicht; aaO., S. 94

29) Weissgerber, aaO., S. 378 ff; Stählin, Antwort auf Andersens Aufsatz: Das Abendmahl als Opfermahl, ELKZ 1950, S. 45

30) Auf den engen Zusammenhang von Taufe und Abendmahl hat insbesondere Torrance hingewiesen, Eschatology and the Eucharist, in: Intercommunion, London, 1952, S. 303 ff; kritisch Andersen, Haben Taufe und Abendmahl einen verschiedenartigen Heilsbezug?, ELKZ 1950, S. 230 f. Neuerdings: L. Vischer, Interview in Ev. Kommentare 1969, S. 588 ff

31) Nach Asmussen, aaO., S. 12, verfälscht jedes vorrangige Amtsverständnis den "Gebecharakter" des Abendmahls

"richtigen" und gültigen" Vollzug ausreichen, daß das Sakrament, denen die es begehren, unter den Einsetzungsworten ausgeteilt wird. In der Taufe wie im Abendmahl bekennt sich Jesus Christus zu seiner Gemeinde, die sich ihrerseits in der Feier beider Sakramente zu ihrem Herrn bekennt[32]. Eine Taufgemeinde kann sich von dem von ihr aufgenommenen Täufling nicht später wieder distanzieren, wenn er einer Landeskirche anderen Bekenntnisses angehören sollte[33]. Auch für das Abendmahl gilt, was für die Taufe gesagt wurde, daß nicht eine besondere Qualität des Spenders, sondern allein die den Glauben wirkende und im Glauben wirksame Realität des Sakraments entscheidend ist. Das Sakrament wirkt nicht ex opere operantis. Der Priester ist "Überbringer" der Gnade, nicht ihre Ursache. Allein die "Würdigkeit" des Kommunikanten im Sinne von Matthäus 8, 13 ist seiner Aufnahme in die Abendmahlsgemeinde vorausgesetzt[34].

Das Verhältnis der beiden Sakramente läßt sich daher auch nicht einfach in der Weise charakterisieren, die Taufe sei "der Welt gegeben", während das Abendmahl "der Gemeinde zu ihrer Stärkung und Erhaltung'geschenkt sei[35]. Hier bleibt das enge sakramentale und ekklesiologische Band zwischen Taufe und Abendmahl unbeachtet. Eine volkskirchliche Taufe, die zwar an das Taufbegehren anknüpfend, formal aber - einzig an den Wohnsitz der Eltern des Täuflings gebunden - jedem gewährt wird, erscheint rückblickend

---

32) 1. Kor. 12, 13. Auf diesen Bekenntnischarakter der Taufe verweist Andersen, aaO., S. 146 ff; K. Barth, KD IV, 4, S. 140

33) Zum Vorwurf des Lehrdonatismus: Schmidt, Die Frage der Interkommunion, Koinonia, S.133

34) Luther hat dies in WA 12, 481; 30, III, 567; 50, 631, richtig gesehen, wenn er den Glauben und das persönliche Bekenntnis des Kommunikanten für ausschlaggebend hält

35) Diese Unterscheidung trifft das Memorandum der VELKD vom 18.9.1954, wobei die Abgrenzung aber ganz im Verhältnis von "Kirche" und "Nichtkirche" (Häresie) vorgenommen ist. Zur Bedeutung der Taufe vgl. das neuerliche Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in: Ök. Diskussion IV, Nr. 4. 1968, S. 202 ff; nach röm.-kath. Auffassung ist die Taufe "sacramentum in fieri", das Abendmahl "sacramentum in esse"; vgl. jetzt: Lumen Gentium, 11, 15

unwahrhaftig, wenn statt dessen die Feier des Abendmahls zum kontrovers-theologischen Streibobjekt wird[36]. Gerade im Zeichen kaum mehr überbietbarer volkskirchlicher Konventionalisierung der Taufe gilt es auf deren fundamentaler Bedeutung für die Ordnung der sanctorum communio zu bestehen. Dies muß dann aber auch zu einer stärkeren Verknüpfung von Taufe und Abendmahl führen. Die in der EKD bestehende Taufgemeinschaft gibt dem einzelnen protestantischen Gläubigen, der als Glied der sanctorum communio in der Taufe von Gott erkannt wurde und damit auch vom Bruder anerkannt werden muß, ein "Anrecht" auf Zulassung zum Abendmahl der Brudergemeinde. Eine Abendmahlsfeier steht nicht in der Ordnung des durch Art. 5 der GO der EKD gebotenen iudicium charitatis, wenn sie Taufe und gläubiges Begehren als die beiden wirklich unabdingbaren Voraussetzungen für den Empfang des Sakraments für letzlich unbeachtlich erklärt und stattdessen ein bestimmtes Lehrverständnis zur verbindlichen Zulassungsvoraussetzung erhebt. Dies bedeutet nicht etwa eine Reduktion der Zulassungsvoraussetzungen auf ein in jeder christlichen Kirche vorhandenes "religiöses Minimum". Der Bekenntnis-Bezug von Sakramentsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft wird nicht geleugnet; Bekenntnis aber in einem gemein-reformatorischen Sinne verstanden. In der Tauffrage sind die Kirchen noch nicht einem dogmatischen Perfektionismus verfallen, dem sie in der Abendmahlslehre längst huldigen. In der Taufe sind wir daher auch der Diskrepanz von formeller Bekenntnisstruktur der Kirche und materiellem Bekenntnisinhalt noch nicht in der Weise ausgesetzt wie im Abendmahl.

---

36) In These 7 der Thesen zur Kirchenreform (Vorschläge auf der Generalsynode der VELKD), Ev. Welt 1967, S. 315, heißt es wie folgt: "Taufe und Abendmahl sind ein Hinweis darauf, daß es Grenzen zwischen Kirche und Nichtkirche gibt. Gott ist nicht an die Grenzen der sichtbaren Kirche gebunden. Darum darf die Kirche ihre Grenzen nicht verabsolutieren. Sie muß für das verborgene Handeln Gottes offen sein. Aber ohne Taufe entsteht nicht Kirche; ohne Abendmahl entbehrt die Sendung der Christen ihrer geistlichen Mitte. Die damit gesetzten Grenzen der Kirche müssen beachtet werden."

Schon an dieser Stelle bleibt daher festzuhalten, daß ein Ausschluß vom Abendmahl gerade von der in der Taufe verliehenen Zugehörigkeit zum soma Christou nur dann gerechtfertigt sein kann, wenn die persönliche Lebensführung des Kommunikanten dies erfordert. Allein von der Kirchenzucht her kann die Verweigerung von Abendmahlsgemeinschaft konsequent als Aufhebung der Brudergemeinschaft 37) verstanden werden 38). Diese Aufhebung trifft aber nur den unwürdigen Kommunikanten. Gibt die Taufe dem einzelnen Gläubigen als Glied der sanctorum communio ein Recht auf Zulassung zum Abendmahl, so kann ihm dies folglich auch nur dann versagt werden, wenn er sich selbst durch sein Leben und Verhalten aus dieser Gemeinschaft ausschließt oder in sonstiger Weise von ihr distanziert 39).

Es ist daher unrichtig, immer wieder zu behaupten, die Taufe lasse "nur sehr bedingte Folgerungen für Fragen der Abendmahlsgemeinschaft" zu 40). Auch im Memorandum der VELKD vom 18.9.1954 wird der "enge Bezug" beider Sakramente hervorgehoben 41). Die Geschlossenheit des Abendmahls ist die Folge der Taufe in der Weise, daß nur der Getaufte zum Abendmahl zugelassen wird, da allein er der ihm in der Taufe verliehenen Heilsgewißheit im Abendmahl neu teilhaftig werden kann. Von hier aus ist die Abendmahlsgemeinde im letzten immer "geschlossene" Gemeinde. Die Offenheit der Taufe fordert aber auch die Offenheit der Abendmahlsgemeinde. Nur dem muß sie verschlossen bleiben, der zum Empfang des Sakraments unwürdig ist.

---

37) Auf diesen Bezug weist neuerdings Huizing hin, aaO., S. 81

38) Zum Verhältnis von Amt und Gemeinde vgl. die Formulierung in der bayerischen Lebensordnung: "Das kirchliche Handeln ist nicht ein Handeln des Amtes an der Gemeinde, sondern ein Selbsthandeln der Gemeinde."

39) Hier erhält auch die Beichte ihre eigentliche Bedeutung, indem sie darauf angelegt ist, die innere Würdigkeit des Kummunikanten zu erforschen und ihn auf den Empfang des Abendmahls vorzubereiten. Beichte ist daher seelsorgerliches Gespräch, kein Lehrgespräch

40) Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft, Bericht des Ökumenischen Ausschusses an die Kirchenleitung der VELKD, Koinonia, S.13 ff

41) Koinonia, S. 9 ff; vgl. ferner K. Stürmer, Was ist Abendmahl bei Paulus, Ev. Theol. 1947/48, S. 58 ff

§ 2

Interkommunion als Ausdruck gesamtkirchlicher Bekenntnisgemeinschaft

Wo sich die Gemeinde des Herrn unter sein Wort stellt und seinen Auftrag erfüllt, entsteht communio. Nicht kann entscheidend sein, unter welchen formalen Voraussetzungen und Bedingungen sich diese Gemeinschaft gebildet hat. Dies wäre ein gesetzliches Gemeinschaftsverständnis[1]. Ausschlaggebend ist vielmehr allein, daß sie sich als Gemeinde des Herrn von ihm her versammelt weiß. Alle Versuche, die Interkommunionsfrage von formalen Zulassungsvoraussetzungen[2] her zu lösen, verfehlen daher das eigentliche Problem[3]. Es geht nicht um eine einseitig ausgesprochene Zulassung zur Abendmahlsfeier, der dann jede gemeinschaftsbildende und gemeinschaftsverpflichtende Gegenseitigkeit fehlt, sondern immer um das Abendmahl der einen, in der EKD zusammengeschlossenen deutschen evangelischen Christenheit.

---

[1] W. Andersen, Möglichkeiten und Grenzen einer Abendmahlsgemeinschaft heute, Theol. Existenz heute, NF, Heft 7, 1947, S. 29; Bonhoeffer, Sanctorum communio, S. 206, kritisiert CA VII wie folgt: "Wir müssen es als Fehler der CA VII bezeichnen, daß hier das recte docetur in direkte Verbindung mit der congregatio sanctorum gebracht wird. "Reine Lehre" ist nicht Bedingung für das Vorhandensein der Gemeinde der Heiligen (Jes. 55, 11 sagt hiervon nichts)."

[2] Gegen eine solche "Bedingungs-Theologie": H. Gollwitzer, Die Kirchengemeinschaft in der Abendmahlsgemeinschaft, Ev.Theol. 1954, S. 520 ff; Asmussen, Abendmahlsgemeinschaft?, aaO., S. 25

[3] Zu Recht weist Joh. Meister, Die Frage der Abendmahlsgemeinschaft seit den Arnoldshainer Thesen, LuthMo. 1964, S. 308 ff, 311, darauf hin, daß die von Vajta für den Bereich der skandinavischen Kirche entwickelte Lösung letztlich jeden Bezug auf die Arnoldshainer Abendmahlsthesen überflüssig mache

Die Diskussion um die geeignete kirchenrechtliche Konzeption - die sich gerade auch in der Auseinandersetzung um die Begriffe "Zugang", "Zulassung", "Einladung", "Gewährung" etc. niedergeschlagen hat - offenbart daher mehr als nur terminologische Verlegenheit. Man versucht, sich den geistlichen Intentionen des communio-Begriffs unter allen Umständen zu entziehen, riskiert damit aber, das theologische Proprium in seiner zugleich ekklesiologisch relevanten Funktion völlig zu verlieren[4].

1

Der gesamtkirchliche Gemeinschaftsbegriff

Der Gemeinschaftsbegriff, wie er in der Grundordnung der EKD[4a] Verwendung gefunden hat und in ihr vorausgesetzt ist[5], widerlegt die These eines uniformen, ausschließlich konfessionalistischen communio-Begriffs. Das Faktum einer "innerprotestantischen Ökumene"[6] war Grund und Basis, auf der sich die einzelnen Landeskirchen überhaupt erst zu einer Evangelischen Kirche in Deutschland zusammenfinden konnten. Der Zusammenschluß selbst bringt damit schon eine vorgegebene und als existent erkannte ekklesiologische Realität zum Ausdruck.

---

[4] Diesem Irrtum erliegt E. Sommerlath, Die Abendmahlsgemeinschaft in der Ökumene, LuthMo. 1966, S. 505, wenn er sagt: "Wenn Abendmahlsgemeinschaft stattfindet ohne diese Übereinstimmung des Glaubens und der Lehre, so wird eine Gemeinschaft vorgetäuscht, die nicht oder nicht in einem echten Sinne vorhanden ist."

[4a] Das ekklesiale Verhältnis zwischen EKD und DDR-Kirchenbund ist in Art. 4 Abs. 4 der Ordnung des Kirchenbundes der DDR wie folgt charakterisiert: "Der Bund bekennt sich zu der besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland. In der Mitverantwortung für diese Gemeinschaft nimmt der Bund Aufgaben, die alle evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik und in der Bundesrepublik Deutschland gemeinsam betreffen, in partnerschaftlicher Freiheit durch seine Organe wahr." (Vgl. auch die "Erklärung des Rates der EKD zur Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR" vom 26.9.1969). Auch hier wird somit eine geistliche Realität, die kirchliche Partikularität und Konfessionalität umgreift, mit "Gemeinschaft" beschrieben. Umso dringlicher stellt sich die Aufgabe einer speziellen ekklesiologischen Untersuchung dieses Gemeinschaftsbegriffs. Zur Literatur über diese neuerliche Entwicklung vgl. Scholler, Das Ende der EKD, in: Ev. Kommentare 1969, S. 311, der sich gegen die Beibehaltung des Namens "EKD" wendet und auf die Generalsynode der VELKD (Augsburg 1969) verweist, die zu erkennen gab, "daß die lutherischen Kirchen, angesichts der völligen Verlagerung der theologischen Diskussion, über die gemeinsame Bekenntnisgrundlage der lutherischen, reformierten und unierten Kirchen reden wollen." Ferner: Henkys, Die Depression ist überwunden, in: Ev.Kommentare 1970, S. 211 ff; Wilkens, Die EKD ist herausgefordert, in: Ev. Kommentare 1970, S. 213 f

[5] GO Art. 1 Abs. 2 Satz 2

Was damit gemeint ist, soll im Blick auf den der Grundordnung der EKD unterstellten gesamtkirchlichen Gemeinschaftsbegriff genauer erläutert werden. Im folgenden soll einzig dieser theologisch wie rechtlich relevante Gemeinschaftsbegriff in seinem Bezug zu einem gesamtkirchlichen Bekenntnis interessieren.

Die EKD versteht sich ausdrücklich als "Gemeinschaft", die auf die Heilige Schrift gegründet ist[7]. Im Bekenntnis zu dem einen Herrn, der einen heiligen und apostolischen Kirche, in der Anerkennung der alt-christlichen Bekenntnisse und der in Barmen getroffenen Entscheidungen als "fernerhin gebotenem Zeugnis der Kirche"[8] ist die EKD "bekennende Kirche"[9]. Gegenüber den Erkenntnissen des Kirchenkampfes weiß sie sich daher "verpflichtet"[10]

---

[6] Wendt, Festschrift für Ruppel, S. 139

[7] GO Vorspruch Abs. 1 Satz 1

[8] Vorspruch Abs. 5 der GO der Evang. Kirche in Berlin-Brandenburg. Auch Art. 2 der Verfassung der VELKD spricht von der "auf der Bekenntnissynode von Barmen 1934 bezeugten Gemeinschaft"; ferner K. Barth, Die Möglichkeit einer Bekenntnisunion, Ev. Theol. 1935, S. 39: "Dieser Widerstand der Jahre 1934 hat, ohne daß man es gesucht und gewollt hat, merkwürdigerweise plötzlich zu so etwas geführt, wie zu einer Union in einem sehr strengen Sinn des Begriffs, nämlich mit einem gemeinsamen Bekenntnis."

[9] GO Art. 1 Abs. 2 Satz 3. Besonders R. Koch, Erbe und Auftrag, S. 252, legt der Barmer Erklärung bedeutendes Gewicht für eine Überwindung des interkonfessionellen status controversiae zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten bei. In den meisten Kirchenverfassungen wird die konfessionelle Bedeutung der Barmer Erklärung relativiert, indem lediglich von der "im Kampf um das Bekenntnis geschenkten, auf der Bekenntnissynode von Barmen 1934 bewußten Gemeinschaft" die Rede ist; so Verfassung der VELKD Art. 2; ferner Delekat, Methoden-kritische und dogmatische Probleme, Ev. Theol. 1953, S. 410; id., Theologie und Kirchenpolitik, S. 107 f; Koch aaO., S. 152 ff; Andersen, Möglichkeiten und Grenzen einer Abendmahlsgemeinschaft heute, aaO., S. 31

Ist die EKD nach GO Art. 1 Abs. 2 Satz 1 Ausdruck einer "bestehenden"[11] Gemeinschaft[12], dann zeigt sich hier erneut, daß die These, wonach es nur eine volle und umfassende Kirchengemeinschaft oder gar keine gibt, ekklesiologisch zu eng gefaßt ist[13]. Gerade von GO Art. 1 Abs. 2 Satz her sind Versuche legitimiert, diese enge ekklesiologische Konzeption im gesamtkirchlichen-ökumenischen Sinne zu überwinden. Zwar liegt kein consensus de doctrina evangelii vor, zwar besteht keine Homodoxie, aber es gibt ein Maß gemeinsamer Übereinstimmung, das es rechtfertigt, von einer schon existenten kirchlichen Gemeinschaft zu sprechen. Nichts steht dafür, dieser Gemeinschaftsbegriff der Grundordnung sei bewußt unbiblisch und ekklesiologisch neutral verstanden.

---

10) GO Art. 1 Abs. 2 Satz 3

11) H. Asmussen, Consensus de doctrina evangelii, S. 195, XII: "Kein Rechtsbegriff kann das Wesen der Kirche ausdrücken. Es ist Sünde, wenn eine Kirche ihre mit den Rechtsmitteln der Zeit verfaßte Erscheinung für ihr Wesen hält, ebenso wie es Sünde ist, wenn sie ihre Gestalt und Ordnung der jeweiligen herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugung überläßt."

12) Wendt, aaO., S. 140: "Die Aktualisierung dieser Zugehörigkeit zur EKD aus gesamtkirchlicher Verantwortung des einzelnen Christen findet im Deutschen Evangelischen Kirchentag und in gesamtkirchlichen Werken und Arbeitsgemeinschaften über landeskirchliche Grenzen hinweg repräsentativen Ausdruck". Darüberhinaus gibt Art. 24 Abs. 3 diesem Verhältnis dadurch Ausdruck, daß eine Besetzung der Synode unter Berücksichtigung der Belange der "Gesamtkirche" vorgesehen ist

13) So Elert, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, 1954, S. 130. Kritisch hierzu H. Gollwitzer, Die Kirchengemeinschaft in der Abendmahlsgemeinschaft, Ev. Theol. 1954, S. 516 ff. Auch Agende III der VELKD spricht im Zusammenhang mit dem Abschnitt "Die Wiederaufnahme in die Kirche" von Gemeinschaft im Sinne von Gemeinschaft am Evangelium, an den heiligen Sakramenten sowie "an allem, was durch Gottes Wort der Kirche anvertraut und den Gläubigen zugesprochen ist;" aaO., S. 260

Art. 1 Abs. 2 läßt hier keine Zweifel an dem theologischen Gehalt der in der Grundordnung normierten Feststellungen. Gemeinschaft ist geistliches Phänomen, auf die ekklesiologische Qualifizierung dieser in Deutschland bestehenden Konförderation der evangelischen Christen bezogen. Die Grundordnung der EKD als Verfassung einer "bestehenden Gemeinschaft" ist daher mehr als die Organisation eines Zweckverbandes.

Nach Art. 3 Abs. 1 der Grundordnung weiß sich die EKD durch einen "Auftrag"[14] verpflichtet. Geht es um diesen Auftrag der einen Kirche, dann ist die gesamtkirchliche Autonomie immer gegenüber derjenigen der Gliedkirchen vorrangig. Ist die juristische und verwaltungstechnische Funktion der EKD gemeint, spricht die Grundordnung von "Aufgabe"[15]. "Auftrag"[16] ist hingegen die Verkündigung von "Christi Liebe in Wort und Tat"[17]. GO Art. 2 Abs. 1 in Verbindung mit Vorspruch, Art. 1 Abs. 2 und Art. 3 Abs. 1 geben hier den Maßstab für eine "verfassungskonforme" Auslegung im Sinne gesamtkirchlicher Ordnung, die ihre wesentliche Stütze in der innerhalb der EKD bestehenden Taufgemeinschaft und der in Art. 4 Abs. 3 ausgesprochenen Anerkennung aller kirchlichen Amtshandlungen findet.

Auch die Grundordnung der EKD spricht in den Artikeln 5 Abs. 1 Satz 1, 12 und 36 Abs. 1 Satz 3 von "gesamtkirchlicher Ordnung"[18]. Die stark ekklesiologische Akzentuierung des gesamtkirchlichen Auftrags der EKD zeigt sich aber vor allem in der wiederholten Abgrenzung dieses Begriffs von dem der "Aufgabe"[19]. Wo es um den gesamtkirchlichen, ökumenischen Auftrag der EKD als ecclesia particularis geht, kann sie folglich nicht an die Art. 6 ff gebunden sein, da für eine "Kompetenzaufteilung" kein Raum ist.

---

[14] Eph. 4, 15, 16; Kol. 1, 18-20

[15] So GO Art. 28 Abs. 1, 29 Abs. 1

[16] Theologische Erklärung von Barmen VI; hierzu Ernst Wolf, Barmen, Kirche zwischen Versuchung und Gnade, Beiträge zur ev. Theologie, Band 27, 1957, S. 150 ff

[17] GO Art. 15 Abs. 1 Satz 1, Art. 18. Der Kirchenbegriff gewinnt so eine eindeutig christologische Akzentuierung. Auf diese Verlagerung von einer ekklesiologischen zu einer mehr christologischen Qualifizierung wurde bereits hingewiesen; Weissgerber, aaO., S. 237 unter Hinweis auf Lund, S. 19

[18] Auch nach Auffassung von Wendt, Festschrift für Ruppel, S. 142, ist mit Art. 5 nicht eine bloß ethische Mahnung ausgesprochen, "sondern ein auch für die gesamtkirchliche Koordinierung des Mitgliedschaftsrechts entscheidender Verfassungsgrundsatz statuiert"

Die EKD ist Verkündigungsgemeinschaft[20]. Verkündigung ist ihr eigentlicher Auftrag im Sinne von GO Art. 3 Abs. 1.

Die Verkündigung von Christi Liebe in Wort und Tat darf aber nie als Auftrag und Gebot lediglich gegenüber der "Welt" verstanden werden. Gerade von Art. 1 Abs. 2 her muß eine Überwindung des in Art. 4 Abs. 4 der Grundordnung beschriebenen Zustands erfolgen. Der gesamte Auftrag der EKD ist daher zugleich verbindlich für das gegenseitige Verhältnis und Verhalten der Gliedkirchen. Beides steht unter dem Gebot des iudicium charitatis. Die EKD ist somit Kirche als missionierende[21] wie als sich in und durch ihren Auftrag manifestierende Kirche[22]. In der Vertretungsbefugnis der EKD im Rahmen von GO Art. 18 Abs. 1 und Art. 19 ist diese Komponente noch zusätzlich angesprochen[23]. Die in GO Art. 16 Abs. 1 getroffene Unterscheidung von Kirche als missionierende und sich manifestierende Kirche zeigt gleichfalls, wie durch eine juristische Funktionsbestimmung der ekklesiologische Charakter der EKD hindurchscheint.

---

[19] GO Art. 20 Abs. 1, 23 Abs. 1, 28 Abs. 1, 29 Abs. 1

[20] Hierzu Asmussen, Consensus de doctrina evangelii S. 196, XIV ("Von der Ordnung der Kirche"): "Die Ordnung der Kirche wächst aus der Verkündigung, wie die Früchte des Glaubens aus dem Glauben". Auf die gerade in der lutherischen Theologie nach wie vor noch nicht geglückte Zuordnung von Wort und Sakrament weist Beckmann, Kirchliches Jahrbuch 1950, S. 67 ff, hin. In der Tat stellt sich hier die Frage, mit welchem Recht man von einem gesamtkirchlichen, ökumenischen Verkündigungsbegriff her den universalen Verkündigungscharakter des dem Sakrament zugeordneten Heilswortes zu Gunsten einer Priorität eines bekenntnisbestimmten Sakramentsverständnisses vernachlässigt; P. Brunner, ZevKR 3 (1953/54), S. 157 - 161. id., Grundlegung des Abendmahlsgesprächs, S. 23 ff; Delekat, aaO., S. 75 ff. Das Interkommunionsproblem muß daher immer auf den gesamten Gottesdienst und die hier stattfindende Verkündigung bezogen werden; K.D. Schmidt, Die Frage der Interkommunion, Koinonia, S. 134; Zander, Intercommunion, S. 356 ff; Ed. Schlink, Intercommunion, S. 301 ff; Koch, Erbe und Auftrag, S. 134

[21] GO Art. 16 Abs. 1

[22] GO Art. 15 Abs. 1

Zeigt diese Analyse der Grundordnung, daß von einer in der EKD bestehenden Kirchengemeinschaft gesprochen werden kann, so läßt sich auch der bisher in ausschließlich konfessionalistischem Sinne zitierten These von der gegenseitigen Abhängigkeit und Bedingtheit von Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft zustimmen[25].

Sie ist zu bejahen, da die EKD Ausdruck einer solchen kirchlichen Gemeinschaft ist, wie sie in der genannten These vorausgesetzt wird, Abendmahlsgemeinschaft von hier aus folglich zu rechtfertigen, ja zu fordern ist[26].

---

23) GO Art. 22, 24 Abs. 3

24) Von einer solchen gesamtkirchlichen Gemeinschaft ist die Rede in Vorspruch Abs. 8 der GO der Evang. Kirche in Berlin-Brandenburg vom 12.12.1948, Präambel Abs. 2 der GO der Evang. Kirche von Kurhessen-Waldeck 1967, Art. 4 Abs. 2 der Verfassung der evang.-luth. Landeskirche Hannovers vom 11.2.1965, Art. 2 der Kirchenordnung der evang.-lutherischen Kirche in Oldenburg vom 20.2.1960 sowie in Art. 2 Abs. 1 der Verfassung der evang.-lutherischen Kirche in Lübeck vom 22.4.1948

25) So auch Gollwitzer, Die Kirchengemeinschaft in der Abendmahlsgemeinschaft, Ev.Theol. 1954, S. 521; Ed. Schlink, Lords Supper or Church's Supper, Deutsches Pfarrerblatt 1950, S. 7 ff, 10. L. Goppelt, Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft nach dem Neuen Testament, Koinonia, S. 26: "Die Abendmahlsgemeinschaft kommt von der Kirchengemeinschaft her und führt zur Kirchengemeinschaft hin. Darüberhinaus ist die Versammlung um den Tisch des Herrn die jeweilige zeitlich-räumliche Aktualisierung und Realisierung der Kirchengemeinschaft, die unmittelbarste Darstellung der Kirche in der Zeit."

26) Es genügt dann aber nicht, Angehörige eines anderen in der EKD geltenden Bekenntnisses zum Abendmahl zuzulassen, ohne daß dies auch in der Grundordnung der EKD entsprechend fixiert wird. Gegen eine solche Korrektur der Grundordnung spricht sich die Kirchenleitung der VELKD aus, Ev. Welt 1967, S. 478

Es ist freilich die Zustimmung zu einer These, die Kirchengemeinschaft nicht uniform, sondern pluralistisch versteht[27]. Pluralität[28] als Gegensatz zur Homodoxie, als Gegenposition zu einem "dogmatischen Rigorismus"[29], der theologische Differenzen bei der Frage des Ausschlusses von der Feier des Abendmahls gleichsetzt mit den groben Sünden des Häretikers, Pluralität[30] - in einem Sinn, der die Einheit in der Unterschiedenheit um des Gewissens willen bejaht (31).

---

[27] Unklar bleibt, was E. Kinder, Grundfragen ökumenischer Problematik, ThLZ 1955, Sp. 396, Anm. 23, zum Ausdruck bringen will, wenn er diese These je nach dem Verständnis des Abendmahls - als Gemeinschafts- oder Herrenmahl - modifiziert und nur das Abendmahl als Gemeinschaftsmahl, als einen Schritt auf die Kirchengemeinschaft hin versteht. Kinder: "Ist das Abendmahl in erster Linie Gemeinschaftsmahl, dann kann, ja muß Abendmahlsgemeinschaft ein Schritt zur Kirchengemeinschaft sein; ist es dagegen in erster Linie Herrenmahl, dann kann Abendmahlsgemeinschaft nur Ausdruck vorhandener Kirchengemeinschaft sein. Natürlich ist das Abendmahl wesentlich beides; es fragt sich, worauf der Hauptakzent gelegt und was dem anderen untergeordnet wird". Hier werden Teilaspekte eines einheitlichen Ganzen auseinandergerissen und ekklesiologisch unterschiedlich bewertet

[28] W. Kreck, Union und Bekenntnis, in: Um evangelische Einheit, Beiträge zum Unionsproblem. Aus Anlaß des 150-jährigen Bestehens der Nassauischen Union,hrsg. von K. Herbert, 1967, S. 195: "Es gibt eine Spannweite der Lehre, die in ihrer Unausgeglichenheit in der Kirche durchaus zu tragen, ja u.U. sogar einer Konformität vorzuziehen ist."

[29] Gollwitzer, Die Kirchengemeinschaft in der Abendmahlsgemeinschaft, aaO., S. 518

[30] L. Goppelt, Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft nach dem Neuen Testament, Koinonia, S. 24 ff, weist darauf hin, daß sich Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft schon in der Urkirche nicht decken. Zum Ganzen vgl. auch H. Seesemann, Der Begriff der Koinonia im Neuen Testament, 1933, S. 99 ff

---

31) Zur Kritik an der Schrift Elerts, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche des Ostens vgl. Gollwitzer, Ev. Theol. 1954, S. 516 ff. Gollwitzer weist m.E. zurecht auf zwei Dinge hin: Das von Elert in Frage gestellte theologische Faktum (aaO., S. 149), daß die Eucharistie für den "letzter Vollzug der Gemeinschaft" sein könne, der von 1. Kor. 10, 16 f. her an der Objektivität des Sakraments festhält "und das Mahl als das in unsere Uneinigkeit und Trennungen herein geschenkte Mahl der Zusammenbindung durch den gleichen Herrn begreift". Ferner auf das rechtstheologische Faktum, daß Kirchengemeinschaft von der Rechtfertigungserkenntnis her nie Uniformität der Dogmatik bedeutet. Außerhalb der Kirche steht nicht, wer um seines Gewissens willen an einer bestimmten Form des Bekenntnisses festhält. Gollwitzers Begriff der Kirchengemeinschaft umfaßt daher bewußt die Existenz bekenntnisverschiedener Kirchengruppen. Zum Ganzen auch Weissgerber, aaO., S. 276 ff, der die Diskussion um den communio-Begriff in erster Linie auf die Problematik abstellt, wie sie im Verhältnis der im ÖRK versammelten Kirchen gegeben ist. Auf die besondere Situation in der EKD geht Weissgerber nicht ein. Auch er vereinfacht jedoch die Problematik, wenn er eine Abendmahlsfeier auf der Basis offener Kommunion als Konstituierung von Kirchengemeinschaft bezeichnet; aaO., S. 283

2

Zur Grundlegung eines gesamtkirchlichen Bekenntnisses

Der enge Bezug von communio-Begriff und Bekenntnis[1] tritt schon in den oben angeführten Aussagen der Grundordnung der EKD deutlich zutage. Gemeinschaft gibt es nur da, wo sie sich in der Grundlegung ihrer Gemeinschaftlichkeit verbunden weiß. Dieser Grund ist das gemeinsame Bekenntnis zu ihrem Herrn. Ein heute[2] unternommener Versuch[3], das zu bestimmen, was Inhalt eines gemein-evangelischen Bekenntnisbegriffs ist[4], sieht sich daher einer weiteren Schwierigkeit ausgesetzt: Die Situation in unserer Volks-

---

1) Gerade im Abendmahl geht es - worauf Vajta, Ev. Staatslexikon, Sp. 129, zurecht hinweist - um die positive Funktion des Bekenntnisses. Wer das Abendmahl immer nur unter dem Aspekt besonderer Zulassungsvoraussetzungen sieht, kommt über die negative Funktion des Bekenntnisses nicht hinaus

2) Die Auseinandersetzung um den communio-Begriff fand schon in der urchristlichen Gemeinde in Differenzen zwischen paulinischen Missionsgemeinden und der jerusalemitischen Kerngemeinde ihren Ausdruck; Chr. Dietzfelbinger, Was ist Irrlehre, Theol. Existenz heute, Nr. 143, 1967

3) Eine sehr weitgehende Definition des Gemeindebegriffs geben die Studentengemeinden. So heißt es in der Gemeindeordnung der Evangelischen Studentengemeinde Karlsruhe - insoweit übereinstimmend mit derjenigen der Evang. Studentengemeinde in Deutschland: "Die Evang. Studentengemeinde in Deutschland ist Gemeinde Jesu Christi an den Hochschulen (einschließlich Fachschulen und Ingenieurschulen). Sie lebt aus der Verkündigung des Evangeliums und dem Gebrauch der Sakramente. Sie weiß sich mitverantwortlich für die Ausbreitung, Erneuerung und Einheit der Kirche in aller Welt. Sie wendet sich nicht nur an Glieder einer bestimmten Konfession, sondern ist offen für Glieder aller christlichen Kirchen und für alle, die nach der christlichen Botschaft fragen."

4) Dieser gesamtkirchliche Aspekt des Bekenntnisbegriffs wird in Präambel Abs. 3 der GO der Evang. Kirche von Kurhessen-Waldeck wie folgt formuliert: "Sie (scil.: die Evang.Kirche von Kurhessen-Waldeck) ist vor allem durch das Augsburger Bekenntnis und die von ihm aufgenommenen altkirchlichen Symbole geprägt und in der Vielfalt der überlieferten Bekenntnisse der Reformation zu einer Kirche zusammengewachsen."

kirche[5] führt zu einer sich stetig vergrößernden Diskrepanz zwischen formeller Bekenntnisstruktur und materiellem Bekenntnisinhalt[6]. Die Isomorphie der Kirche - im 16. Jahrhundert nachdrücklich gewahrt - ist heute längst Fiktion. So wurde die Taufe ihres fundamentalen ekklesiologischen Bezugs mit zunehmender Konventionalisierung mehr und mehr entkleidet, während die Zulassung zum Abendmahl gleichzeitig im konfessionalistischen Sinne formalisiert wurde. Die Abendmahlszulassung bleibt letztlich abhängig von der Mitgliedschaft in der betreffenden Landeskirche, wobei diese Gliedschaft ihrerseits wiederum an ein formales Prinzip anknüpft: das Territorialitätsprinzip[7]. Demgegenüber bleibt unbeachtlich, ob der Kommunikant auch wirklich zu dem Bekenntnis der Landeskirche steht und deren Abendmahlslehre in toto zuzustimmen bereit ist[8]. Allenfalls durch ein vorheriges

---

5) Hierzu v. Bismarck, Volkskirche im Prozeß der Industrialisierung, PastTh, 1962, S. 213 ff; J. Meyer, Das landeskirchliche Territorialprinzip widerspricht dem Grundgesetz, ELKZ 1960, S. 266; U. Scheuner, Wie soll eine Landeskirche geordnet werden?, Zeitwende 1967. S. 366-390; O. Schreuder, Gestaltwandel der Kirche, S. 41; Vicedom, Dilemma der Volkskirche, betont das parochiale Moment sehr stark, kann damit aber keine ökumenische Überwindung dieses volkskirchlichen Dilemmas erreichen. Das Pfarrhaus ist heute eben nicht mehr ausschließliches "Lebenszentrum" der Gemeinde. Hier tritt noch die traditionelle Vorstellung in Erscheinung, wonach der einzelne Gläubige in der Lokalgemeinde "versorgt" und "betreut" wird

6) Völlig neuartige Beziehungen ergeben sich aus den volkskirchlichen Verhältnissen der EKD für das "publicum" der Verkündigung. Hierzu D. Sölle, Die Wahrheit ist konkret, theologia publica, Band VI, 1967, S. 117 ff. Der herkömmliche Verkündigungsbegriff, der auf eine bestimmte regionale Gemeinde bezogen wurde, wird mehr und mehr relativiert. Kirche erweist sich in vielen Fällen als latente, nicht mehr im einzelnen lokalisierbare Gemeinde

7) Das Ende des Territorialitätsprinzips, Ev. Welt 1966, S. 211

8) Hierauf weist Delekat hin, aaO., S. 74: "Wenn heute jemand zum heiligen Abendmahl kommt, so ist für die Beurteilung seiner Einstellung zum heiligen Abendmahl von sekundärer Wichtigkeit, was für eine theologische Einstellung er hat. Primär ist, daß er überhaupt gekommen ist". So auch H.v. Bezzel, in: H. Preuß, Die Geschichte der Abendmahlsfrömmigkeit, S. 277 ff. Von lutherischer Seite: Ed. Schlink, Lords Supper or Church's Supper, Deutsches Pfarrerblatt, 1950, S. 10, der sehr entschieden die Auffassung von Abendmahl als Mittel- und Durchgangsstadium zur Kirchen-

(Fortsetzung s.Seite 274)

Beichtgespräch könnte geklärt werden, ob diese Voraussetzungen auf Seiten des Kommunikanten gegeben sind, wobei der Pfarrer insoweit ausschließlich seelsorgerliche Aufgaben wahrnimmt. Das Beichtgespräch *zielt nur* darauf ab, die Würdigkeit des Kommunikanten zu prüfen, nicht etwa seine "Rechtgläubigkeit" zu attestieren.

Diese Diskrepanz zwischen einem angeblich universalen Geltungsanspruch des Bekenntnisses und einem nach außen hin scheinbar einheitlichen, aber in Wirklichkeit innerhalb der verschiedene Bekenntnisgemeinschaften 9) sehr differenzierten Bekenntnisbegriff 10) läßt sich nur überwinden, wenn dem personalen Aspekt des Bekenntnisses 11) mehr als bisher Raum gegeben wird 12).

Fortsetzung d. Fußnote 8) v. Seite 273
gemeinschaft vertritt. Ferner Gollwitzer, Die Kirchengemeinschaft in der Abendmahlsgemeinschaft, Ev. Theol. 1954, S. 520 f. Ähnliches läßt Bristol 1967, Beiheft zur ÖRsch 7/8, S. 92, anklingen, wo die Eucharistie als die Grundlage bezeichnet wird, auf der *die Kirchen* zu der "von ihnen erstreben vollen Gemeinschaft wachsen"

9) Diese Diskrepanz ist in den reformierten und presbyterianischen Konfessionsgemeinschaften - was die Abendmahlslehre anbelangt - nicht so offenkundig. So heißt es z.B. in der Westminster Confession, XXV: "Da das heilige Abendmahl die Gabe Christi an die katholische sichtbare Kirche ist, muß die Kirche von Schottland, um Christi Absicht zu erfüllen, die Sakramente allen denen anbieten, die zur katholischen sichtbaren Kirche gehören". Mit Recht weist Fr. Hübner, Das Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft in anderen Kirchen mit besonderer Berücksichtigung der Anglikanischen Kirchengemeinschaft, Koinonia, S. 113 ff, der umfangreiches Anschauungsmaterial zusammengestellt hat, darauf hin, daß die Tendenz zu offener Kommunion in den Kirchen calvinistischer Lehrtradition angesichts deren spiritualem Abendmahlsverständnis besonders stark ist. Den Charakter des Abendmahls ausschließlich als Gabe des Herrn, ohne daß die Kirche hier in irgendeiner Form mitzureden hätte, betont nachdrücklich die Methodistische Kirche in Neu-Seeland, wenn sie nicht einmal die Taufe als Zulassungsvoraussetzung fordert; Hübner, aaO., S. 117, Anm. 14. Ansonsten gilt: "Wir glauben, daß es der Tisch des Herrn ist und nicht ein Kirchentisch. Er, der Herr ist es, der einlädt und seine Einladung ergeht an all sein Volk; niemand hat das Recht, Schranken zu errichten, die jemanden von der Teilnahme ausschließen"; zit. nach Hübner, aaO., S. 117

10) Hierauf weist zu Recht Gollwitzer, Die Kirchengemeinschaft in der Abendmahlsgemeinschaft, hin, aaO., S. 520 f; Koch, Erbe und Auftrag, S. 152 f; W. Kreck, aaO., S. 202. Zutreffend auch H. Asmussen, Abendmahlsgemeinschaft? in: Abendmahlsgemeinschaft? Beiheft 3 zur Ev. Theol. 1938,

Fortsetzung u. Fußn. 11) 12) S. 275)

Alle Versuche, zu einer Abendmahlsgemeinschaft im Bereich der EKD zu gelangen, müssen von Bekenntnis und Lehre ausgehen[13]. Weder wird eine Übereinstimmung der Gegensätze von einem bestimmten Amtsbegriff her gelingen[14] noch wird eine solche Lösung mittels einer in der Ökumene ver-

---

Fortsetzung d. Fußnote 10),11), 12) v. Seite 274
S. 23, wenn er sagt, die Entscheidung der Abendmahlszulassung falle in den Rechtsbereich, der die Kirche als öffentlich-rechtliche Kirche konstituiere

11) Dieses personale Moment im Gegensatz zu einem institutionellen Kirchenverständnis betont auch K. Rahner, zit. nach K. Hesse, Freie Kirche im demokratischen Gemeinwesen, ZevKR. 11 (1964/65), S. 351. Zu den Folgen eines solchen Kirchenrechtsverständnisses für das Staatskirchenrecht Hesse, aaO., S. 342 ff

12) Auf diese personale Seite christlicher Existenz in ihrem Bezug zum Gemeinschaftsbegriff und zur "institutionalisierten Gemeinschaft der Gliedkirchen" verweist Wendt, aaO., S. 140

[13] Der Rat der EKU hat die Arnoldshainer Abendmahlsthesen in einem auf die Stellungnahme seines Theologischen Ausschusses zurückgehenden Beschluß vom 5.3.1963 ausdrücklich als gemeinsame Lehrerklärung bezeichnet und die Thesen damit in die gesamte Bekenntnisproblematik hineingestellt

[14] Als Beispiel für eine durch ein bestimmtes Amtsverständnis charakterisierte Kirche sei die anglikanische Kirche genannt. Sie weiß sich sowohl der Reformation als auch der katholischen und orthodoxen Kirche verbunden. Sie versteht sich selbst als Kirche der Mitte. Im Vorwort zum Common Prayer Book heißt es daher: "Die Kirche von England hat seit jeher die Weisheit besessen, die Mitte zwischen den beiden Extremen zu wahren". Einzig die von einer traditionellen Ekklesiologie und Christologie getragene Ämterlehre mit dem historischen Episkopat wird von der anglikanischen Kirche als zentraler Punkt ihrer Lehrauffassung verstanden. Gerade dieses Verständnis erleichtert dann aber die Praxis offener Kommunion mit anderen Konfessionen, da von der anglikanischen Kirche eine weitergehende Übereinstimmung nicht gefordert wird. Voraussetzung für die Praktizierung von Abendmahlsgemeinschaft ist lediglich die Anerkennung des historischen - nicht notwendig in nachweisbarer Kette von den Aposteln her durch Handauflegung überlieferten - Episkopats durch die andere Konfession. Kirchenrechtlich sind nach den Bestimmungen des Common Prayer Book zwei Voraussetzungen für eine Abendmahlsgemeinschaft gefordert. Niemand ist zugelassen, wenn er nicht konfirmiert ist oder die Konfirmation begehrt. Da die Konfirmation in ihrer Wirksamkeit aber davon abhängt, daß sie von einem rite konsekrierten Bischof vorgenommen wurde, wird die Verbindung zu der Sukzession des Bischofsamtes hergestellt; zum Ganzen: Hübner, aaO., S. 113 ff

tretenen "offenen" - d.h. mehr oder weniger bekenntnis- indifferenten - Auffassung möglich sein.

Eine ausschließlich oder überwiegend auf das ministerium ecclesiasticum hin orientierte Auffassung muß sich entgegenhalten lassen, daß sie die Bedeutung des Evangeliums auf ein formalistisches Moment verkürzt 15), wenn sie die Anerkennung der apostolischen Sukzession als Grundlage kirchlicher und sakramentaler Gemeinschaft fordert 16).

Nicht die Anerkennung der apostolischen Sukzession 17), sondern allein die

---

15) Zur Gefahr eines "anglikanischen Formalismus" durch Überbetonung der Sukzession des Apostolats, vgl. E.L. Morrow, Church Union in Canada, Toronto 1923, S. 115 ff, zit. nach J.W. Winterhager, Kirchenunionen des 20. Jahrhunderts, 1961, S. 83, Anm. 100

16) Zur ökumenischen Diskussion vgl. Unser Eins-sein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen, S. 28 ff. Die römisch-katholische Kirche praktiziert eine begrenzte Interkommunion mit den orthodoxen Kirchen (wichtig bei Gastarbeitern), mit denen sie in substantieller Glaubensgemeinschaft (apostolischer Sukzession) steht; can. 26 ff des Ostkirchen-Dekrets (communicatio in sacris); hierzu Rahner - Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, S. 204. Vgl. im übrigen Codex Iuris Canonici can. 731 § 2 sowie can. 1258 § 1; ferner Vajta, Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls, Kirche und Abendmahl, S. 308, Anm. 5

17) Besonders deutlich wird dies im amerikanischen Luthertum. Die lutherischen Kirchen Amerikas zeigen angesichts der großen Anzahl von Denominationskirchen grundsätzlich wenig Bereitschaft, mit anderen Kirchen in Abendmahlsgemeinschaft oder Kirchengemeinschaft zu treten. Dieser Isolationismus geht auf das 18. Jahrhundert zurück und hat überwiegend historische Gründe. Zu den im amerikanischen Luthertum entwickelten Formen gemeinschaftlichen Handelns gehören die sogenannte "cooperation" - eine arbeitsmäßige Beziehung zwischen zwei oder mehreren Kirchen - sowie die sogenannte "communication", die dem gemeinsamen Erfahrungs- und Gedankenaustausch dienen soll. Der Begriff der Kirchengemeinschaft wird im amerikanischen Luthertum sehr eng gefaßt. Verbindlich ist nach wie vor die Galesburgh-Regel aus dem Jahre 1875, die im Jahre 1889 bestätigt wurde. Dort heißt es u.a.: "Lutherische Kanzeln sind nur für lutherische Geistliche, lutherische Altäre nur für lutherische Kommunikanten da". Während sich die Missourisynode und die ihr angeschlossenen kleineren Kirchen streng an Wilhelm Loehes Auffassung über Abendmahls- und Kirchengemeinschaft halten, vertreten die drei größeren Gruppen amerikanischen Luthertums - die Synodalkonferenz (konservativ), die Vereinigte - Lutherische Kirche (liberal) und die Amerikanische-Lutherische Konferenz (eher konservativ) - voneinander

(Fortsetzung Seite 277)

kerygmatische Sukzession im Blick auf die Heilsanordnung des Herrn - "Das tut zu meinem Gedächtnis..." - ist für eine reformatorische Kirche grundlegend und verpflichtend. Eine auf den Amtsträger hin ausgerichtete Abendmahlslehre widerspricht dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen als der eigentlichen Mitte, von der her das Amt erst legitimiert ist.

Gerade im Abendmahl tritt dieses bruderschaftliche Moment gegenüber dem Amt in den Vordergrund. Das Wesen des Abendmahls ist dort verkannt, wo die Heilseffektivität des Sakraments in erster Linie auf die Person des Amtsträgers statt auf die gesamte Gemeinde bezogen ist. Daher begegnet auch die als "offen" apostrophierte Ansicht Bedenken, da sie die konstitutive Bedeutung des Abendmahls schlechthin leugnet. Wird der verpflichtende Charakter des Sakraments aufgegeben, weiß sich die sanctorum communio bei der Feier des Abendmahls nicht mehr an den Auftrag ihres Herrn gebunden, dann verliert es jegliche Bedeutung für die Konstituierung kirchlicher Gemeinschaft.

Das Bekenntnisproblem 18) - wie es sich in der EKD stellt - erhält vor allem

---

Fortsetzung d. Fußnote 17) v. Seite 278
abweichende Tendenzen, obwohl auch sie gegenseitige Interkommunion mit anderen Kirchen ablehnen. Im Laufe der Zeit hat sich in Amerika das Prinzip der sogenannten "selective fellowship" herausgebildet. Pfarrer und Gemeindeglied haben hiernach die Freiheit, die Lehre der anderen lutherischen Gemeinschaft zu beobachten und zu bewerten. Dies brachte eine größere Bereitschaft der lutherischen Kirchen mit sich, auch mit nicht lutherischen Gemeinden zusammenzuarbeiten. Zu einer Abendmahls- oder Kirchengemeinschaft ist diese Form der cooperation noch nicht gelangt; zum Ganzen: R. Solberg, Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft in den amerikanischen lutherischen Kirchen, Koinonia, S. 98 ff

18) Zur Auseinandersetzung mit der These Beckmanns, Verkündigung sei das wesentliche Bekennen vor dem Bekenntnis, vgl. P. Brunner, Grundlegung des Abendmahlsgesprächs, S. 23 ff. Gegen den Bekenntnisbegriff Brunners wendet sich wiederum Delekat, Theologie und Kirchenpolitik, 1955, S. 13 ff. Seiner Ansicht nach ist der Begriff der Bekenntniskirche von der Vorstellung diktiert, es könne auf einem bestimmten Territorium nur eine Konfession geben

in der Unionstheologie[19] nachdrückliche Bedeutung. Gerade den unierten Kirchen wird immer wieder vorgeworfen, sie seien bekenntnisindifferent[20], da außertheologische Motive der eigentliche Grund für die Bildung der Unionen gewesen seien.

Von Seiten der Unionen wird hiergegen zu Recht eingewandt, daß auch Lutheraner und Reformierte längst die Relativität und Historizität ihres Bekenntnisses erfahren mußten[21]. Die Relativierung der reformatorischen Sonderbekenntnisse ist nicht Ausdruck theologischer Indifferenz, sie ergibt sich vielmehr aus der Erkenntnis, daß ein Bekenntnis dann fragwürdig geworden ist, wenn es unkritisch tradiert wird, ohne auf seine Aktualität hin befragt

---

19) Hierzu Chr. Link, Die Grundlagen der Kirchenverfassung im Lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts, insbesondere bei Theodosius Harnack, Ius ecclesiasticum, Band 3, S. 37 ff. Einen Überblick über Kirchenunionsverhandlungen veröffentlicht von Zeit zu Zeit das Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung; vgl. für die Zeit von 1961 - 1963 Beiheft zur ÖRsch. Nr. 3/4, 1966, S. 407 ff. Eine Aufstellung der seit 1910 geschlossenen Unionen geben auch Rouse-Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung, Band II, S. 121 ff, fortgeführt in Ec. Review 1959/60, S. 231 ff. Zum Ganzen ferner J.W. Winterhager, Kirchenunion des 20. Jahrhunderts

20) E. Kinder, Die Bedeutung des Bekenntnisses für die Kirche, zit. nach W. Kreck, Union und Bekenntnis, aaO., S. 209, Anm. 2

21) Kreck, aaO., S. 190; K.D. Schmidt, aaO., S. 129, weist darauf hin, daß die Ablehnung einer Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten weniger auf Luther als auf Melanchthon zurückzuführen ist. So kam es in Polen 1570 zum Consensus von Sandomir (Vereinbarung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft), der von den Hochschulen in Wittenberg, Leipzig und Heidelberg gebilligt wurde. In Frankreich (Charenton) wurde im Jahre 1631 sogar eine Union zwischen Lutheranern und Hugenotten vereinbart. In Deutschland brachte erst das Kasseler Gespräch im Jahre 1661 eine gewisse Annäherung. Zur Geschichte der Interkommunionspraxis vgl. Payne, Intercommunion from the 17th. to the 19th. Century, in: Baillie-March, Intercommunion, S. 94 f. Zur derzeitigen Interkommunionspraxis zwischen Lutheranern und Reformierten vgl. weiter Vajta, Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls, S. 317, Anm. 42; Weissgerber, aaO., S. 294 ff

zu werden[22]. Die Legitimation des Bekenntnisses besteht nicht darin, daß es schon für die Väter verbindlich war, besteht auch nicht in der größeren Bedeutung eines Luther, sondern einzig darin, daß es imstande ist, uns die Wahrheit Gottes in Christi auch heute zu erkennen zu geben. Aktualität des Bekenntnisses heißt daher nicht theologischer Modernismus.

Immer muß das Bekenntnis, soll es sich nicht subjektivistisch verflüchtigen, auf seine je konkrete Bedeutung für die Gemeinschaft der Gläubigen bezogen bleiben. Sind die historischen Bekenntnisschriften allmählich aus dem kirchlichen Leben herausgedrängt worden, da sie nicht mehr imstande sind, sich der tatsächlichen Struktur der Kirche "einzupassen", dann zwingt uns dies, nach den Ursachen dieser Entwicklung zu fragen.

Die Spannweite eines dynamischen, nicht konfessionalistisch eingeengten Bekenntnisbegriffs[23] wird in der Grundordnung der EKD deutlich, wenn

---

22) Das Problem einer Neufixierung des Bekenntnisses ist gerade auch in den jungen Kirchen aufgebrochen. Wie das in der Batak-Kirche Sumatras formulierte Bekenntnis zeigt, wird auch hier am Bekenntnis als einer "Wirkung" des Glaubens festgehalten; hierzu A.M. Lumbatobing, Das Bekenntnis der Batak-Kirche, in: Das Bekenntnis im Leben der Kirche, Studien zur Lehrgrundlage und Bekenntnisbindung in den lutherischen Kirchen, hrsg. von V. Vajta und H. Weissgerber, 1963, S. 199 ff; ferner L. Schreiner, Das Bekenntnis der Batak-Kirche, 1966, Theol. Existenz heute, NF Nr. 137, S. 40 ff. Die Funktion der Kirche wird in der Batak-Kirche wie folgt beschrieben: "Die Kirche ist die Versammlung derer, die an Jesus Christus glauben, die von Gott durch den Heiligen Geist berufen, gesammelt, geheiligt und erhalten werden". Als Zeichen der "wahren Kirche" werden genannt:
a) die reine Lehre des Evangeliums,
b) die rechte Verwaltung der beiden Sakramente - wie der Herr Jesus es verordnet hat,
c) die Übung der Kirchenzucht zur Unterbindung der Sünden

23) Vajta, EvStL, Sp. 128 ff, spricht von den "ökumenischen Dimensionen des Bekenntnisses", das "in den verschiedenen Erscheinungsformen der Konfessionalität" gesucht und entdeckt wird

sie sich als bekennende Kirche, als Gebets-, Verkündigungs-[24], Glaubens- und Taufgemeinschaft versteht. Eine solche Aussage, die sich auf die reformatorischen sola und die im Kirchenkampf erfahrene Glaubenseinheit stützt, ist nicht bekenntnisindifferent. Sie weiß, daß die Bekenntnisschriften stets "prüfender Interpretation"[25] bedürfen, daß sie "Richtschnur", "Anweisung", nicht Imperativ und Gesetz sind. Ein solcher Bekenntnisbegriff erträgt die fruchtbare Spannung unterschiedlicher theologischer Aussagen[26], solange sie sich noch innerhalb der für eine reformatorische Kirche "unüberschreitbaren Grenze"[27] halten.

Die Priorität der Heiligen Schrift als norma normans und ihres Bezugs zu den Bekenntnisschriften findet daher ihren Ausdruck darin, daß die Bekenntnisse "immer wieder an der Heiligen Schrift zu prüfen" sind[28]. Die Bekenntnisschriften rufen zum Zeugnis, sie leiten zum Bekennen[29], sind damit Richtschnur[30], wobei ihre "Unantastbarkeit" eben gerade in der Verpflichtung fortwährender selbstkritischer Befragung besteht[31]. Sind die Bekenntnisschriften nicht notae ecclesiae[32], dann ist die Kirche prinzipiell offen in der Suche nach neuen und zeitgemäßen Bekenntnisaussagen. Dann verbietet es sich aber, den Kirchenbegriff von einem historischen Bekenntnisbegriff her zu präjudizieren. Ein dynamisches, offenes Kirchenverständnis fordert einen ökumenischen Kirchenbegriff[33]. Daß die konfessionellen Positionen

---

[24] Auf die Priorität der Verkündigung vor der Lehre verweist Kreck, aaO., S. 192; ebenso Asmussen, Abendmahlsgemeinschaft?, aaO., S. 32. Was "Verkündigung" heute bedeutet, ist problematisch geworden, da man sie bislang zu sehr als Wortverkündigung verstand. Nunmehr neigt man dazu, z.B. auch die kirchliche Sozialarbeit und Hilfstätigkeit als Verkündigung in einem weiteren Sinne zu begreifen

[25] Kreck, aaO., S. 193

[26] P. Brunner, Pro Ecclesia, Band II, S. 318: "In der Kraft des einen Evangeliums eröffnet Kirchengemeinschaft einen Raum echter evangeliengemäßer Freiheit hinsichtlich der "theologischen" Aneignung und Entfaltung des Evangeliums in Verkündigung und Lehre sowie in Hinsicht auf die Ordnungen für Gottesdienst und Kirchenverfassung. Kirchengemeinschaft bedeutet in keiner Hinsicht eine Uniformität, sondern mannigfache Gestaltungsmöglichkeiten"

[27] VELKD, Erklärung zur Lehrverpflichtung und Handhabung der Lehrgewalt vom 16.6.1956, Frank - Wilkens, A 210, Ziff. IV ("Lehrbeanstandung"); P. Brunner, Koinonia, Grundlagen und Grundformen der Kirchengemeinschaft, Pro Ecclesia, Band II, S. 310

[28] So Grundordnung der Evang. Kirche in Berlin-Brandenburg, Vorspruch Abs. 6; Kirchenordnung der Evang. Kirche von Schlesien, Vorspruch Abs. 6: Grundordnung der Evang. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, Vorspruch Abs. 6; Grundordnung der Evang. Landeskirche in Baden, Vorspruch Abs. 6

---

29) Grundordnung der Evang. Kirche in Berlin-Brandenburg, Vorspruch Abs. 6

30) Kirchenordnung der Evang. Kirche von Westfalen, Grundordnung Art. Abs. 1. Die Verfassung der Evang.-luth. Landeskirche Mecklenburg spricht von dem Bekenntnis als der "unantastbaren Grundlage" für ihre Arbeit und ihre Gemeinshaft. In diesem Sinne auch Delekat, Theologie und Kirchenpolitik, S. 22

31) Vgl. Art. 1 der Kirchenordnung der Evang.-lutherischen Kirche in Oldenburg, wo es heißt: "Die Kirche weiß sich verpflichtet, ihren Bekenntnisstand jederzeit an der Heiligen Schrift zu prüfen und dadurch auf den Rat und die Mahnung der Brüder gleichen und anderen Bekenntnisses zu hören. Sie weiß, daß ihr Bekenntnis nur dann in Geltung ist, wenn es jeweils in seiner Bedeutung für die Gegenwart ausgelegt, weitergebildet und bezeugt wird."

32) Wendt, aaO., S. 138; Grundmann, LWB, S. 44; Schlink, ÖRsch. 1952, S. 11

33) Die auf europäischer Ebene (Leuenberg 1969/70) zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen vorgeschlagene Konkordie sollte nach Auffassung der Kommissionsmitglieder umfassen:
   1) "Eine Erklärung, die zum Ausdruck bringt, daß die Kirchen im Verständnis des Evangeliums inhaltlich übereinstimmen. Damit würde die gleichzeitige Geltung der bestehenden Bekenntnisse in den beteiligten Kirchen ermöglicht."
   2) "Eine Erklärung, daß die in den Bekenntnisschriften ausgesprochenen Lehrverurteilungen den gegenwärtigen Stand der Lehre des Partners nicht mehr betreffen, und daß den noch bestehenden Unterschieden in kirchlicher Lehre, Ordnung und Lebensform keine kirchentrennende Bedeutung mehr zukommt."
   3) "Eine Erklärung, die aufgrund der Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums die Gewährung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft (Interkommunion und Interzelebration) zwischen den beteiligten Kirchen ausspricht. Sie ist jedoch mißverstanden, wenn sie lediglich als eine statische Größe interpretiert wird. Im Vollzug

(Fortsetzung Seite 282)

längst von der ekklesialen Wirklichkeit überholt wurden, zeigt die derzeit faktisch geübte Abendmahlspraxis. Die grundsätzliche Bereitschaft zu offener Kommunion in der EKD ist letztlich nur auf dem Boden einer Relativierung herkömmlicher ekklesiologischer Positionen denkbar. Wer bereit ist, offene Kommunion mit anderen zu praktizieren, hat damit einen exklusiv-konfessionalistischen Kirchenbegriff aufgegeben [34]. Die Zustimmung zu offener Kommunion oder Interkommunion schließt die Anerkennung ekklesiologischer "Zwischenformen" ein. Die in der EKD vorhandene kirchliche Gemeinschaft fordert daher Abendmahlsgemeinschaft zwischen lutherischen, unierten und reformierten Landeskirchen.

Fortsetzung d. Fußnote 33) v. Seite 281

zu 3) dieser Gemeinschaft muß sichtbar werden, daß sich die Kirchen gegenseitig als Glieder am Leibe Christi annehmen. Kirchengemeinschaft drängt daher zu größtmöglicher Gemeinsamkeit im innerkirchlichen Leben und im Zeugnis und Dienst an der Welt."

34) Unrichtig ist es dagegen, wenn W. von Krause, Argumente für die geschlossene Kommunion, Koinonia, S. 138, behauptet, die Zulassung offener Kommunion käme einer Außerkraftsetzung der bekenntnismäßigen damnationes gleich. Es geht nicht um die Abschaffung der Kirchenzucht als Ausschluß aus der Brudergemeinde, sondern um die Priorität der Gabe des Herrn vor aller Lehr- und Bekenntnisbindung; gegen eine solche Position: Koch, Erbe und Auftrag, S. 148 f

3.

Kirchliches Mitgliedschaftsrecht

Noch eine weitere Konsequenz ergibt sich aus einem gesamtkirchlichen, personal fixierten Bekenntnis- und Gemeinschaftsbegriff. Sie betrifft das kirchliche Mitgliedschaftsrecht[1].

Das derzeitige Gliedschaftsrecht in der EKD ist in seiner Anknüpfung an den jeweiligen Wohnsitz des Kirchenangehörigen fast ausschließlich partikularkirchlich orientiert. Die ekklesiologische Bedeutung der Taufe bleibt zwar - auch im Verhältnis von röm.-kath. zur protestantischen Kirche - nicht allein auf die Zugehörigkeit zur ecclesia spiritualis beschränkt; der personale Status des getauften Christen wird aber durch seine Juridifizierung im kirchlichen Mitgliedschaftsrecht formalisiert und eingeengt[2]. Die Konstitutive Bedeutung des Wohnsitzes und die territoriale Fixierung der Partikularkirchen bewirken dann den nach Wendt[3] "als gemeines evangelisches Kirchenrecht anzusprechenden Tatbestand", daß die Mitgliedschaft in einer Lan-

---

1) Zur Literatur vgl. W. Maurer, Zur Theologischen Problematik des kirchlichen Mitgliedschaftsrechtes, ZevKR 4 (1955), S. 337ff; H. Liermann, Die kirchliche Mitgliedschaft nach geltendem evangelischem Kirchenrecht, ZevKR 4 (1955), S. 382 ff; R. Smend, Zum Problem des kirchlichen Mitgliedschaftsrechts, ZevKR 6 (1957/58), S. 113 ff; H. Brunotte, Personalitätsprinzip und landeskirchliches Territorialitätsprinzip, ZevKR 7 (1959/60), S. 348 ff

2) Zum vierfachen Bezug des kirchlichen Gliedschaftsrechts vgl. S. Grundmann, Die Gestaltung einer neuen Kirchenverfassung für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, in: Grundlagen einer neuen Kirchenverfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Referate der Arbeitstagung der Landessynode vom 21. - 22.10.1966, S. 33 ff

3) G. Wendt, Gesamtkirchliche Verankerung des Mitgliedschaftsrecht in den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland, aaO., S. 129

deskirche beim Umzug eines Christen an deren räumlichen Grenzen endet. Die maßgebliche Vorstellung ist nach wie vor die der Parochie als Lebenszentrum, wo der Einzelne geistlich "versorgt" und "betreut" wird[4]. Hier wird ein angesichts der soziologischen Umwandlungen überholter Gemeindebegriff kritiklos tradiert. Die Gemeinde ist heute nicht mehr das ausschließliche Aktionszentrum der communio sanctorum. Weder decken sich - wie noch zu Zeiten von CA XIV - kirchliche, gesellschaftliche und politische Öffentlichkeit[5] noch bilden Pfarr-, Wohnsitz- und Berufsgemeinde eine Identität[6]. Zu Recht wurde an den historischen Ursprung dieses Grundsatzes im reichsrechtlichen cuius regio eius religio erinnert[7]. Auch im ökumenischen Bereich hat sich die Existenz zweier oder mehrerer Konfessionsgemeinschaften auf demselben Territorium immer wieder als ekklesiologisches Problem erwiesen[8].

---

4) Kritisch: Grundmann, aaO., S. 35, im Hinblick auf Art. 25 der Hannover'schen Kirchenverfassung; vgl. auch die Bestimmungen der bayerischen Kirchengemeindeordnung vom 2.3.1964

5) Hierzu: W. Maurer, Zum theologischen Ansatz einer neuen Ordnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, in: Grundlagen einer neuen Kirchenverfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, S. 12 f

6) Zur kirchenrechtlichen Problematik der Soldaten- und Militärgemeinde vgl. Loccumer Protokolle 1/1968, S. 54

7) Wendt, aaO., S. 130; Dombois, Ordnung und Unordnung der Kirche, S. 29

8) Zur Kritik am mitgliedschaftsrechtlichen Territorialprinzip vgl. die Literaturangaben bei Wendt, aaO., S. 130, Anm. 4. Die Frage ist besonders bei der staatsrechtlichen Fixierung des kirchlichen Mitgliedschaftsrechts aktuell geworden. So stellt sich der baden-württembergische Verwaltungsgerichtshof in seinem Urteil vom 31.3.1959 (ZevKR 8 (1961/62), S. 404) im Ergebnis auf den Boden des Personalprinzips; ferner BVerfGE 19, 206, 216 f. Zur Kirchensteuerrechtsprechung vgl. im übrigen die Hinweise bei Wendt, aaO., S. 130, Anm. 5, 6; ferner Grundmann, aaO., S. 34 f

Heute ist auch im Bereich des Mitgliedschaftsrechts eine Auffassung im Vordringen, die eine stärkere Berücksichtigung der "personalen Entscheidungsfreiheit des einzelnen Christen" fordert[9]. Von einem auf der Basis der Grundordnung der EKD erarbeiteten gesamtkirchlichen Gemeinschaftsbegriff und seiner Orientierung an der volkskirchlichen Komponente der in der EKD bestehenden Bekenntnisgemeinschaft her ist die Kritik an dem derzeitigen formalen Mitgliedschaftsrecht nachdrücklich zu unterstützen.

Ist die EKD pars ecclesiae universalis, Faktum einer "innerprotestantischen Ökumene"[10], bestätigt die Grundordnung der EKD, daß sich eine Entwicklung der EKD vom Kirchenbund zur Kirche "den Möglichkeiten organisatorischer Planung" entzieht[11], dann kann gerade dem kirchlichen Mitgliedschaftsrecht eine "Klammer- und Bindungsfunktion" zwischen gesamtkirchlicher und gliedkirchlicher Ordnung zukommen[12]. Vorspruch, Art. 1 Abs. 2

sic!

---

[9] Kritisch zum Personalprinzip äußert sich Pirson, aaO., S. 72 ff, 152 ff, der die Frage stellt, inwieweit "das Wesen der Kirche als von Gott ins Werk gesetzter Heilsveranstaltung die Individualität der Gläubigen als Verfassungselement zuläßt". Erik Wolf, Zur Rechtsgestalt der Kirche, Festschrift für Niemöller, 1952, S. 255, weist zu Recht darauf hin, daß das kirchliche Mitgliedschaftsrecht nicht nur als juristisches Problem gesehen werden darf. Auch nach Tomkins, ThLZ 1952, S. 587 ff, erwächst aus der Relativierung der Kirchtümer die Forderung nach umfassender Mahlgemeinschaft

[10] Wendt, aaO., S. 139

[11] Erklärung des Rats der EKD vom 18.1.1950; Brunotte, Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, S. 120 ff, der verkennt, daß dem der Grundordnung zugrundeliegenden Kirchenbegriff nicht nur eine von Art. 1 Abs. 1 her limitierte Bedeutung, sondern auch eine in Vorspruch und Art. 5 vorausgesetzte dynamische Komponente wesensgemäß ist. Gegen eine nur formale Auslegung der Verfassung der Kirche, die dieser jede Elastizität nimmt: Grundmann, aaO., S. 30. In diese Richtung geht auch die neuerdings mehr und mehr erhobene Forderung, die Verfassung der Kirche nicht perfektionistisch, sondern als Organisationsstatut auszugestalten; hierzu: Grundmann, aaO., S. 31

[12] Auf diese exemplarische Bedeutung des Mitgliedschaftsrechts verweist Wendt, aaO., S. 133, wenn er sagt, "Das Mitgliedschaftsrecht dürfte besonders geeignet sein, den inneren sachlichen Zusammenhang beider Seiten (scil.: GO Art. 1 Abs. und Abs. 2) in der ekklesiologischen Struktur der EKD anzuzeigen."

und Art. 2 Abs. 1 der Grundordnung der EKD bringen das Neben- und Miteinander[13)] gesamtkirchlicher und partikularkirchlicher Verfassung in einer Weise zum Ausdruck, der damit auch bei der Fixierung des inner- und zwischenkirchlichen Gliedschaftsrechts[13a)] entsprochen werden muß.

Die herkömmliche Entgegensetzung von Territorial- und Personalprinzip ist heute überholt. Gerade in den Landeskirchen, die sich zu konfessionellen Kirchenbünden unter anderem auch mit der Zielsetzung zusammengeschlossen haben, das Territorialprinzip zu überwinden[14)], ist die Geltung dieses Grundsatzes als fragwürdig erkannt. In einer zugleich gesamtkirchlichen wie gliedkirchlichen Orientierung des Gliedschaftsrechts könnten Territorial- und Personalprinzip in einen Funktionszusammenhang gebracht werden.

Das entscheidende Argument gegen eine ausschließliche partikularkirchliche Anknüpfung des kirchlichen Gliedschaftsrechts liefert die übereinstimmende kirchengesetzliche Regelung des Mitgliedschaftserwerbs des aus einer anderen Gliedkirche der EKD zuziehenden evangelischen Christen. Auch hier erweist sich die Verbindlichkeit kirchlicher Faktizität. Die Regelung für den Fall des Umzugs in eine bekenntnisverschiedene Landeskirche ist letztlich

---

13) Brunotte, aaO., S. 121

13a) In der Rechtsprechung über die Bedeutung des Kirchenaustritts scheint sich eine differenzierende Auffassung durchzusetzen, die zwischen den steuerlichen und innerkirchlichen Folgen unterscheidet. Nach einer Entscheidung des OLG Oldenburg (NJW 1970, S. 713 mit einer Anmerkung von Obermayer in NJW 1970, S. 1645 f) basiert die Steuerpflicht auf dem Freiwilligkeitsprinzip, das in Personenverbänden ohne Zwangsmitgliedschaft gelte. Die innerkirchliche Gliedschaft bleibe daher grundsätzlich unberührt, wenn der Austritt ausdrücklich auf die Zugehörigkeit zu der Kirche als kirchensteuerberechtigter öffentlich-rechtlicher Körperschaft beschränkt sei; vgl. ferner OLG Frankfurt NJW 1970, S. 1646. Zur innerkirchlichen Konsequenz siehe beispielsweise § 8 Abs. 1 lit. b) Grundordnung der badischen Landeskirche

14) Vorspruch, Art. 3 und Art. 4 der Verfassung der VELKD vom 8.7.1948. Weder der VELKD noch der EKU ist es indessen bis heute gelungen, diesen offenbar immer noch als Konstitutionsprinzip verstandenen Grundsatz faktisch außer Kraft zu setzen

nichts anderes als die Bestätigung eines bloßen Gliedschaftswechsels. Ein rechtliches Vakuum entsteht nicht, insbesondere sind keine ausdrücklichen Erklärungen erforderlich, wie sie mit dem Übertritt von einer Kirche in eine andere einhergehen[15]. Diese Regelung ist nur von der in der EKD schon vorhandenen Bekenntnisgemeinschaft der deutschen evangelischen Christen und der hier angelegten volkskirchlichen Komponente her legitimiert[16]. Eine ekklesiologische Qualität der EKD läßt sich somit nicht unter Berufung auf den partikularkirchlichen Ansatz des Mitgliedschaftsrecht verneinen. Die in der EKD bestehende Tauf- und Bekenntnisgemeinschaft macht es notwendig, die hier angelegte personale Linie bis in den Bereich der Ekklesiologie und damit bis hin zum Mitgliedschaftsrecht zu ziehen. Die gesamtkirchliche Qualifizierung von Taufe[17] und Bekenntnis muß so im Mitgliedschaftsrecht sichtbar gemacht werden. Damit ist auch gerade hier ein Umdenken im gesamtkirchlichen Sinne erforderlich.

Ist die EKD ihrem Wesen nach Bekenntnisgemeinschaft, dann ist es von ihrer Grundordnung her gerechtfertigt, von einer durch die Mitgliedschaft in einer Landeskirche vermittelten "mittelbaren" Gliedschaft in der EKD zu sprechen[18].

---

15) Wendt, aaO., S. 135

16) Wendt, aaO., S. 135 f. Von den lutherischen Freikirchen wird dagegen die Teilnahme am Abendmahl einer anderen Konfession unter Berufung auf die sogenannte Schwabacher Erklärung vom 9.10.1851 grundsätzlich als Austrittserklärung verstanden; so M. Schulz, Das Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft, Koinonia, S. 157

17) Wendt, aaO., S. 136, spricht von der "verfaßten Partikularkirche" als Teilgliederung der Taufgemeinschaft in der ecclesia universalis

18) Die Feststellung U. Scheuners, Auseinandersetzung und Tendenzen im deutschen Staatskirchenrecht, DÖV 1966, S. 145 ff, daß "die Verbindung der EKD sich in einer durch die Wohnsitznahme aktualisierten Mitgliedschaft in bekenntnisverwandten Gliedschaften auswirkt", aktzentuiert das Verhältnis von gesamtkirchlicher und gliedkirchlicher Ordnung m.E. anders. Hier kann der Irrtum entstehen, als ob das gesamtkirchliche Mitgliedschaftsrecht nur ein "abgeleitetes" Gliedschaftsrecht ist. Das wäre mit dem Miteinander von Vorspruch, Art. 1 Abs. 1 und Abs. 2 der Grundordnung der EKD nicht zu vereinbaren. Das gesamtkirchliche Mitgliedschaftsrecht wird in der Zugehörigkeit zu einer Pfarrgemeinde durch die Landeskirche "vermittelt", nicht etwa "abgeleitet"; Wendt, aaO., S. 140, 143

Die Unstimmigkeit, die sich hinter diesem innerkirchlichen Sachverhalt verbirgt, wird vollends deutlich, sieht man sie im Zusammenhang mit der Regelung von Art. 4 Abs. 4 GO der EKD. In die kirchliche Realität übersetzt heißt dies nichts anderes, als daß die Gliedkirchen eine Gemeinsamkeit in der (partiellen) Abendmahlsfrage negieren, folglich eine Interkommunion ablehnen, obgleich sie andererseits das Maß an Gemeinsamkeit für ausreichend ansehen, wenn sie einen zuziehenden evangelischen Christen ohne weiteres als Glied der Landeskirche zu akzeptieren bereit sind. Die Folgerung kann nur die sein: Besteht eine auf das reformatorische Bekenntnis gegründete gemeinsame Basis im Verhältnis der evangelischen Gliedkirchen der EKD, dann bilden kirchliches Mitgliedschaftsrecht einerseits und Art. 4 Abs. 4 GO andererseits einen verfassungsinternen Widerspruch, da sie kontroverse, weil ekklesiologisch unvereinbare Aussagen enthalten. Die derzeitige Ordnung des kirchlichen Gliedschaftsrechts ist nur auf der Grundlage einer schon existenten gesamtkirchlichen Bekenntnisgemeinschaft in der EKD zu rechtfertigen[19]. Andernfalls muß man konsequent sein und den Zuzug in eine ande-

---

[19] Dieser Widerspruch zwischen dem geltenden Mitgliedschaftsrecht, seiner Anknüpfung an ein "evangelisches Bekenntnis" und der Ablehnung uneingeschränkter Interkommunion ist jetzt offenbar erkannt worden. Auf Empfehlung der Kirchenkonferenz der EKD ist eine Vereinbarung zwischen den Gliedkirchen der EKD in der Bundesrepublik und Berlin (West) über die Kirchenmitgliedschaft nach Zustimmung aller betroffenen Landeskirchen vom Rat der EKD mit Wirkung vom 1.2.1970 in Kraft gesetzt (ABl. EKD 1970, S. 2). Es ist von einem "evangelischen Bekenntnisstand" die Rede, wie er sich in der Regel aus der Taufe in einer Gemeinde evangelischen Bekenntnisses ergebe (Abschnitt I). Abschnitt II lautet dann: "Die Kirchenmitgliedschaft besteht zur Kirchengemeinde und zur Gliedkirche des Wohnsitzes. Durch die Kirchenmitgliedschaft in einer Gliedkirche der Evangelischen Kirche in Deutschland gehört das Kirchenmitglied der bestehenden Gemeinschaft der deutschen evangelischen Christenheit an (Art. 1 Abs. 2 der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland). Die sich daraus für das Kirchenmitglied ergebenden Rechte und Pflichten gelten im gesamten Bereich der evangelischen Kirche in Deutschland. In dieser Gemeinschaft und in gegenseitiger Anerkennung bieten die Gliedkirchen der evangelischen Kirche in Deutschland jedem Mitglied einer Gliedkirche den Dienst der Verkündigung, der Seelsorger und der Diakonie an und lassen es nach Maßgabe ihrer Ordnungen zum Heiligen Abendmahl zu." Das gliedkirchliche Mitgliedschaftsrecht verweist somit auf die Zugehörigkeit zur EKD, ohne

(Fortsetzung Seite 289)

re Landeskirche als echten Konfessionswechsel, nicht lediglich als Gliedschaftswechsel ansehen. In diesem Fall wäre aber das geltende votum negativum nicht die geeignete Form, diesen Konfessionswechsel kirchenrechtlich zu sanktionieren[20).]

Fortsetzung der Fußnote 19) v. Seite 288
daß freilich aus dieser "Vermittlung" konkrete mitgliedschaftsrechtliche Folgerungen im direkten Verhältnis des einzelnen evangelischen Christen zur EKD gezogen sind

20) In diesem Zusammenhang sollte in Fortführung der neuerlichen Entwicklung die Anregung von Wendt, aaO., S. 143, weiter verfolgt werden, die Aufrechterhaltung der Kirchenmitgliedschaft des umziehenden evangelischen Christen in seiner bisherigen Landeskirche mit dem Angebot eines Gastrechts in der neuen Landeskirche zu verbinden; Wendt, aaO., S. 145, Anm. 32, mit weiterer Literaturangabe

§ 3

Kirchenzucht als Grenzziehung der Abendmahlsgemeinde

1

Die sanctorum communio ist gerade als Abendmahlsgemeinde zum Bruder hin immer prinzipiell offene Gemeinschaft. Sie muß dann aber dem verschlossen bleiben, der das im Sakrament an ihn gerichtete Angebot ablehnt und sich bewußt von der Gemeinde fernhält.

Bejaht man diese grundsätzliche Grenzziehung der Gemeinde als eine Konsequenz ihres Auftrags, so hat dies seinen Grund doch nicht in Lehrdifferenzen. Die dogmatischen Unterschiede - oft quer durch die verschiedenen Konfessionen verlaufend - rechtfertigen für sich allein keine Suspendierung der Teilhabe am Leben der Brudergemeinde. Hier gilt Mt. 8, 13: "Gehe hin, dir geschehe, wie du geglaubt hast"[1].

Mit dem Ausschluß eines Glieds aus der sanctorum communio und mit der Versagung der Sakramentsgemeinschaft ist die Gemeinde daher nur dort im Recht, wo dies unabweisliches Gebot um des Evangeliums willen ist[2].

In diesem Bereich hatte die Beichte ihre ursprüngliche Bedeutung. Sie war nicht etwa Lehrgespräch, sondern seelsorgerlicher Akt[3] einer Gewissensfor-

---

[1] Den Rechtfertigungsgedanken betont vor allem H. Gollwitzer, Die Kirchengemeinschaft in der Abendmahlsgemeinschaft, Ev. Theol. 1954, S. 518. Hier wird ein Bruch deutlich zwischen Rechtfertigungslehre und lutherischem Kirchenbegriff, wenn Luther Kirche als menschliche Gemeinschaft bezeichnet - "in ihrer Erscheinung als äußerlich feststellbare Gesamtheit der zum Sakramentsempfang berechtigt Getauften ohne Rücksicht auf deren Gläubigkeit"; J. Heckel, Lex charitatis, S. 196, Anm. 1514; id., Initia, S. 27; vgl. andererseits FC Summa Art. 7 und CA Art. XXV

[2] Gollwitzer, aaO., S. 521; W. Andersen, Möglichkeiten und Grenzen einer Abendmahlsgemeinschaft heute, Koinonia, S. 33, weist auf Satz 2 der Barmer TheologischenErklärung hin, der allein das entscheidende Abgrenzungskriterium bilde

[3] H. Diem, Lebensordnung oder Kirchenzucht, ZevKR 4 (1955), S. 291 f; Rich linien der Bischofskonferenz (VELKD) über Beichte und Abendmahl, Frank-Wilkens, B 305

schung[4]. Erst im weiteren Verlauf wurde aus der Beichtregel, die den Gläubigen um seiner selbst, nicht dagegen um der Erhaltung der reinen Lehre willen vor dem unwürdigen Empfang des Sakraments schützen sollte, eine die Zulassung zumAbendmahl reglementierende Rechtsnorm[5]. GO Art. 4 Abs. 4 verdeutlicht diese Entwicklung. Die aus dem Gehorsam gegenüber dem iudicium charitatis erwachsende seelsorgerliche Verpflichtung vermag für sich allein die Aufnahme in die Abendmahlsgemeinde nicht mehr zu rechtfertigen. Seelsorgerliche Erwägungen bilden jetzt die"Ausnahme", wonach eine grundsätzlich nicht erlaubte Zulassung doch noch ausgesprochen werden kann.

Bei Abnahme der Beichte und Ausübung der Kirchenzucht bleibt der Pfarrer immer Repräsentant der gesamten Gemeinde[6]. Eine Anhörung des Kirchengemeinderats, die meist nur bei der Versagung der Taufe vorgesehen ist, hat daher nicht nur formale Bedeutung. Sie charakterisiert - selbst wenn man diese juristische Konstruktion für ungenügend hält - die Gemeinde als den eigentlichen "Normadressat" eines Ausschlusses vom Abendmahl. Beide - Gemeinde wie Ausgeschlossener - sind von dieser Maßnahme betroffen. Die Versagung der Abendmahlsgemeinschaft bleibt so immer eine Entscheidung der Einzelgemeinde. Nur hier - nicht durch dogmatische Präjudizie-

---

4) Richtlinien, aaO., Nr. 3

5) Andersen, aaO., S. 32 ff unter Hinweis auf die Lüneburger Kirchenordnung aus dem Jahre 1575, wo diese Tendenz deutlich zutage tritt

6) Daher hat nach der LO von VELKD (XII, 3) und EKU (Art. 49 Nr. 3) der Kirchenzucht ein brüderliches Gespräch vorauszugehen; G. Wendt, Zur kirchenrechtlichen Problematik der Ordnung kirchlichen Lebens, Festschrift für J. Bender, 1963, S. 266, spricht vom "gemeindepädagogischen" Aspekt der Kirchenzucht

rung - kann die Ablehnung einer Abendmahlsgemeinschaft vollzogen und gerechtfertigt werden[7]. Die Verantwortung des Pfarramtes bleibt daher in Fragen der Kirchenzucht immer auf die Gemeinde bezogen. Ein Pfarrer unterliegt daher auch nicht der Lehrzucht, wenn er Gläubige anderen Bekenntnisses zum Abendmahl zuläßt. Von einer streng konfessionalistischen, die Prävalenz des Amtes hervorhebenden Position aus könnte ein solches Verhalten nicht ohne Konsequenzen bleiben. Allein die "unüberschreitbare Grenze"[8], jenseits deren sich die Gemeinde als Bekennergemeinde verleugnen und aufgeben würde, bildet das geistliche und rechtliche Korrektiv[9].

Kirchenzucht[10] ist so ein Zweifaches: Sie bringt die christokratische wie bruderschaftliche Qualität der sanctorum communio zum Ausdruck. Von Christus her ist alle Verkündigung Heilsverheißung, die gerade dem Sünder zuteil werden soll[11]. Das Sakrament ist ein solch zeichenhaftes Angebot, das denen zum Gericht wird, die es im Unglauben empfangen. Kirchenzucht ist daher immer geistliche Entscheidung, ein Auftrag, der in der Liebe getan werden muß. Kirchenzucht ist Ausdruck des Dienstes an der Gemeinde[12]. In der Kirchenzucht ist die Gemeinde Bekenntnisgemeinde, indem sie

---

7) Gutachten des Theologischen Ausschusses (VELKD) zu Fragen der Kirchenzucht, Frank-Wilkens, B 502, III

8) Erklärung der VELKD zur Lehrverpflichtung und Handhabung der Lehrgewalt vom 16.6.1956, Frank-Wilkens, A 210, IV ("Lehrbeanstandung"). Fraglich könnte beispielsweise sein, ob die Taufe ein solches unabdingbares Kriterium ist; vgl. K. Linke, Das Abendmahl, stimme 1967, S. 339

9) An dieser Stelle sei auf die sehr unterschiedlichen Formulierungen in Agende III der VELKD, 292 ff verwiesen. Die Präsens Christi im Abendmahl ist dort als eine Gegenwart "unter dem Brot und Wein" (Nr. 1), "mit seinem Leib und Blut" (Nr. 2) und "Gemeinschaft an seinem Leib und Blut" (Nr. 3, 4) umschrieben

10) Zur kirchenrechtlichen Problematik der Kirchenzucht: J. Kuhn, Kirchenzucht und Kirchenbegriff, ZevKR 9 (1962/63), S. 278; G. Wendt, Zur kirchenrechtlichen Problematik der Ordnung kirchlichen Lebens, aaO., S. 255 f; D. Pirson, Art. Kirchenzucht, in: EvStL, Sp. 1060-1062

11) Asmussen, Consensus de doctrina evangelii?, aaO., S. 202,XXII

12) So heißt es in einer Erklärung der Theologischen Sozietät in Baden,

(Fortsetzung s. Seite 293)

sich zum rechten Evangelium hält. Die volkskirchliche Komponente unserer Kirche hat dabei doppelte Funktion. Sie verbietet es, der auf breiter Front eingebrochenen Konventionalisierung gerade dort unter Berufung auf die Erhaltung der reinen Lehre entgegenzutreten, wo es um den Gehorsam gegenüber dem Gebot Jesu Christi geht.

Hier setzt 1. Kor. 16, 22 ein unübersehbares Zeichen. Andererseits sollte es angesichts der volkskirchlichen Situation geboten sein, Kirchenzucht dort zu üben, wo Indifferenz, die kirchlicherseits oft allzu leichtfertig unter dem Motto: "Wer nicht gegen mich ist, ist für mich" vereinnahmt wird, in offene Ablehnung umschlägt. Kirchenzucht hat so gleichsam die Funktion einer negativen Abgrenzung des Bekenntnisses. Aus der Bejahung der grundsätzlichen Notwendigkeit, Kirchenzucht zu üben, folgt daher nicht auch das Recht ihrer konfessionalistischen Praktizierung.

Wer ist zum Genuß des Abendmahls unwürdig?

Im Neuen Testament werden Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft unbußfertigen und offenkundigen Sündern 14) sowie den Anhängern von Irrlehren 15) versagt 16). Irrlehre ist hier aber nicht Ausdruck von Lehrdifferenz, sondern nach Galater 1, 6 ff; 2. Korinther 11, 4 Ausfluß zerbrochenen Glaubens 17).

Fortsetzung der Fußnote 12) v. Seite 292
Ev. Theol. 1955, S. 282, Nr. 3, über die Kirchenzucht: "Die Kirchenzucht soll in ihrem Vollzug nichts anderes sein als die Verkündigung der suchenden Liebe Gottes. Wird sie als Gesetz ausgeübt, so kommt sie unter den Fluch des Gesetzes, das nur die Sünde mehrt." Zur Kirchenzucht als Gemeindezucht gibt Erik Wolf, Ordnung der Kirche, S. 599 f eine grundsätzliche Orientierung

13) Linke, aaO., S. 337 f; vgl. ferner These 12 der Thesen zur Kirchenreform, Vorschläge auf der Generalssynode der VELKD, Ev. Welt 1967 S. 314 f

14) Mt. 18, 15 - 18; 1. Kor. 5, 1 - 5

15) Zur Definition des Häresiebegriffs vgl. Lund, S. 33

16) 1. Kor. 11, 27 - 32

17) Gal. 5, 11; 6, 13; 1. Tim. 1, 19; L. Goppelt, Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft nach dem Neuen Testament, Koinonia, S. 31

Die Frage ist somit von Anfang an die, wo die Grenze der rechten Aktualisierung der apostolischen Botschaft zu ziehen ist[18]. Hier werden wir erneut auf die Problematik des Bekenntnisses verwiesen. Immer ist jene Grenze überschritten, wenn ein anderer Christus[19] verkündigt wird. Die Einheit der Gemeinde wird aber nicht dadurch gefährdet, daß zwar alle die Gegenwart Christi im Abendmahl bekennen, aber glauben, diese Präsenz je unterschiedlich ausdrücken zu müssen[20]. Der Ausschluß vom Abendmahl setzt somit voraus, daß man imstande ist, zu sagen, was unter Sakramentszucht zu verstehen ist[21].

Die derzeitige Abendmahlspraxis führt dazu, daß sie im Ergebnis Gläubige anderen Bekenntnisses im Ausschluß vom Abendmahl den "offenkundigen und unbußfertigen Sündern" gleichstellt. Während aber jene Gläubigen das Sakrament des Herrn empfangen möchten, haben diese von sich aus bewußt die Distanzierung zur Gemeinde vollzogen. Wird Kirchenzucht von Auftrag und Bekenntnis der Gemeinde her legitimiert wie vom iudicium charitatis her limitiert, dann ist die unterschiedslose Behandlung qualitativ so ungleichartiger Situationen widersprüchlich.

---

[18] Goppelt, Kirche und Häresie nach Paulus, Koinonia, S. 42 f; id., Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft nach dem Neuen Testament, aaO., S. 24 f

[19] Gal. 1, 6 f

[20] Eindeutig gegen jede gesetzliche Deutung: Röm. 14, 23; Gal. 2, 21. Auf die Parallelität zur Institutionalisierung und Verrechtlichung der Kirche verweist H.W. Gensichen, Damnamus, S. 16

[21] W. Elert, Memorandum für den Ökumenischen Ausschuß zu den Verhandlungen über die Frage der offenen Kommunion, Koinonia, S. 141 f

2

In einem engeren Sinne setzt Kirchenzucht Kirchengemeinschaft voraus. Nur wer einer bestimmten Kirche zugehört, kann von deren Maßnahmen betroffen werden. Der Ausschluß eines unbußfertigen Kirchenglieds wie die Versagung der Abendmahlsgemeinschaft gegenüber einem Gläubigen anderen Bekenntnisses lassen sich nur von der "geistlichen und jurisdiktionellen Verantwortung der Gemeinde" her begründen[22]. Ministerium und sacerdotium[23] sind hier einander als je verschiedene, qualitativ aber nicht unterschiedene Funktionsweisen der ecclesia universalis zugeordnet. Diese Relation hat sich indessen im Laufe zunehmender Formalisierung der Sakramente zugunsten einer dem ekklesialen Institutionalisierungsprozeß parallel verlaufenden Prävalenz des Amtsträgers[24] verschoben. Heute scheint es oft so, als ob der Pfarrer allein die Verantwortung über Zulassung oder Nichtzulassung zum Abendmahl trägt. Diese formale Zuständigkeit besagt jedoch nichts über die geistliche Legitimation, nichts darüber, von welchen Erwägungen sich der Pfarrer bei seiner Entscheidung leiten lassen muß.

Der geistliche Gehalt seiner Legitimation ist immer die Grundordnung der sanctorum communio als die Ordnung einer christokratischen Bruderschaft. Nicht der Amtsträger und sein spezielles Lehrverständnis entscheiden über Zulassung oder Nichtzulassung, "Normadressat"[25] ist auch hier die Brudergemeinde, ist der Einzelne als Glied der sanctorum communio[26].

---

[22] Wendt, aaO., S. 268

[23] LO der VELKD I, 7; II, 1, 2; IV, 2; XII, 1, 7

[24] Wendt, aaO., S. 270

[25] Wendt, aaO., S. 269

[26] Was die eigene Verantwortbarkeit durch den Pfarrer anbelangt, so sei hier auf den grundlegenden Unterschied hingewiesen, der zwischen der Verweigerung der Säuglingstaufe und der Versagung der Abendmahlszulassung durch den Pfarrer besteht. Die Ablehnung der Säuglingstaufe wird damit gerechtfertigt, daß auf der Glaubensentscheidung des einzelnen Christen bestanden wird. Beim Abendmahl hat diese Entscheidung schon getroffen, wer das Sakrament empfangen will. Dies hat der Pfarrer

(Fortsetzung s. Seite 296)

In der Feier des Abendmahls hat das Zuordnungsverhältnis von ministerium und sacerdotium seine Entsprechung. Jesus Christus war, als er Brot und Wein austeilte, zugleich Gebender und Nehmender, Herr und Knecht 27). In dieser besonderen geistlichen Entsprechung von Dienen und Empfangen steht auch der Amtsträger.

Dieser gegenseitigen Bezogenheit 28) von ministerium und sacerdotium werden weder eine Übertragungs- noch eine Institutionstheorie gerecht. Der durchgängige "Subjektswechsel" 29) - je nachdem, ob ein Handeln des Pfarrers oder ein solches der Gemeinde in Betracht kommt - verfehlt die geistliche Fülle des einen Dienstes am Evangelium.

Fortsetzung d. Fußnote 26) v. Seite 295
zu "respektieren". Der Entscheidungscharakter verlagert sich im Verhältnis Taufe und Abendmahl - was die derzeitige Sakramentspraxis anbelangt - eindeutig auf den Einzelnen

27) Zu den verschiedenen "Funktionen" Christi: Hebr. 8, 2 (leitourgos); Hebr. 8, 4 (Priester); Hebr. 3, 1 (Apostel); Röm. 15, 8 (diakonos); 1. Petr. 2, 25 (episkopos); Mt. 23, 8 (Lehrer); ferner Mt. 20, 28

28) In § 1 der Bayerischen Kirchengemeindeordnung heißt es von der Kirchengemeinde: "In ihr sind die Gemeinde, die sich aus Wort und Sakrament aufbaut, und das Amt mit dem Auftrag zur öffentlichen Wortverkündigung und zur Sakramentsverwaltung unter ihrem Haupt Jesus Christus als dem Herrn der Kirche einander zugeordnet"; hierzu Maurer, Zum theologischen Ansatz einer neuen Ordnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, in: Grundlagen einer neuen Kirchenverfassung der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Referate der Arbeitstagung der Arbeitstagung der Landessynode vom 21. - 22 Oktober 1966, S. 11 f

29) Wendt, aaO., S. 269

3

Lutheraner wie Reformierte besitzen ein stark dogmatisiertes Sakramentsverständnis. Eine unterschiedliche Auffassung über Wesen und Bedeutung des Amtes ist daher prinzipiell kein Hindernis für eine Interkommunion. Auch das Ordinationsgelübde 30) steht nicht entgegen, obwohl manche gerade hieraus eine unmißverständliche Bindung des Pfarrers an Lehre und Bekenntnis einer Kirche glauben herleiten zu können. Selbst wenn den Ordinationsformularen der einzelnen Landeskirchen ein solcher eindeutiger und ausschließlicher Bezug auf das Bekenntnis zu entnehmen wäre, so bleibe damit die geistliche Qualität der Ordination nicht ausgeschöpft. Die Entstehung des dreifachen Amtes gerade im Bereich der Eucharistie illustriert den ursprünglich funktionalen Charakter des Amtes. Erst später kommt es zu dessen Institutionalisierung 31).

Die Ordination 32) hat mit der Taufe ein Gemeinsames: Sie sind beide mehr als ein nur formaler Status. Sie sind Charisma, nicht als exklusive Auserwählung, sondern als Berufung zum Dienst 33). Die Taufe ist so die unwiderrufliche Ernennung (katastasis) zur Diakonie, die "allgemeine Ordination eines jeden Christen zum Amt" 34). In der Taufe wie in der Ordination wird dem Einzelnen ein Auftrag erteilt. Beide sind damit ihrem Wesen nach missionarisch.

---

30) Hierzu Delekat, Theologie und Kirchenpolitik, S. 23 f; P. Brunner, Grundlegung des Abendmahlsgesprächs, S. 15 f

31) Zur Entwicklung des Amtsverständnisses vgl. das Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über "Die Bedeutung der Ordination", in: Ök. Diskussion, Band IV, 4, 1968, S. 170 f. Gegen eine Formalisierung des Amtsbegriffs wendet sich insbesondere auch Erik Wolf, Zur Rechtsgestalt der Kirche, Seite 255

32) Zum Verhältnis von Ordination und Kirchengemeinschaft vgl. Weissgerber, aaO., S. 288

33) GO Art. 15 Abs. 1. Nach W. Kalisch, Grund- und Einzelfragen des kirchlichen Dienstrechts, ZevKR 2 (1951/52), S. 32, aktualisiert sich in der Dienstgemeinschaft die bestehende Bekenntnisgemeinschaft

34) Ök. Diskussion, aaO., S. 181; Asmussen, Consensus de doctrina evangelii? S. 200, XXII

Ist die Ordination erst vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen her legitimiert, dann bedeutet dies: Bindung des Amtes an die communio in sacris - nicht umgekehrt Bindung der Gemeinde an das Amt. Indem der Pfarrer seinen Dienst versieht, bringt er das Wesen der Kirche als der Gemeinschaft des Heiligen zur Erfüllung[35]. In der alten Kirche wurde diese Ein-Ordnung von Taufe und Ordination dadurch sichtbar gemacht, daß beide in der Eucharistiefeier vollzogen wurden[36].

Steht der Praktizierung von Abendmahlsgemeinschaft innerhalb der EKD nichts im Wege, dann gilt dies auch für die Interzelebration. Aus der gegenseitigen Anerkennung der Ordination und der Ablehnung einer Reordination beim Übertritt eines Pfarrers in eine Landeskirche anderen Bekenntnisses, nicht zuletzt aber aus GO Art. 4 Abs. 3 folgt, daß in der EKD bereits eine Amtsgemeinschaft besteht. Die koinonia der Gläubigen im Abendmahl muß ihre Entsprechung in der Amts-koinonia der Hirten finden[37].

---

35) Der grundlegende Unterschied zum römisch-katholischen Amtsverständnis zeigt sich darin, daß die Eucharistie hier in Abwesenheit der Laien gefeiert werden kann. Dies dürfte wesentlich dadurch bedingt sein, daß die Eucharistie als Opfer verstanden wird. Der Priester "vollzieht" dieses Opfer als Ritual auch dann ordnungsgemäß und wirksam, wenn die Gemeinde nicht zugegen ist. Von einem solchen Opferverständnis her ergibt sich dann zwangsläufig eine Prävalenz des Amtes

36) Es genügt heute aber nicht mehr, die Ordination im Sinne von CA VII allein an Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung zu binden. Der Auftrag der Kirche in der Welt geht weiter. So heißt es z.B. in Art. 47 Abs. 2 der Grundordnung der badischen Landeskirche: "So frage ich Dich: Willst Du das Amt, das Dir anvertraut werden soll, nach Gottes Willen führen, das Evangelium von Jesus Christus, wie es in der Heiligen Schrift gegeben, in den Bekenntnisschriften unserer Landeskirche ausgelegt und von der Barmer Theologischen Erklärung bezeugt worden ist, rein lauter predigen und die Heiligen Sakramente nach Christi Einsetzung verwalten?". Eine solche enge Verknüpfung der Ordination mit Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung wird der "missionarischen Präsenz" in der Kirche nicht mehr gerecht. Zum ganzen: Ök. Diskussion, aaO., S. 185

37) P. Brunner, Pro Ecclesia II, S. 318, bezieht die Apostel-koinonia und die Amts-koinonia aufeinander. Zur Frage der Kanzelgemeinschaft vgl. GO Art. 4 Abs. 1 und Abs. 2; hierzu Brunotte, Die Grundordnung der EKD, S. 142 ff

VII. Kapitel

ZUR ÄNDERUNG VON GO ART. 4 ABS. 4.
DIE EMPFEHLUNG DER ZWEITEN ABENDMAHLSKOMMISSION

1

Entsprechend einer Anregung der Abendmahlskommission, das Gespräch über die Abendmahlsfrage auf der Grundlage der Arnoldshainer Thesen und der zu ihnen ergangenen Stellungnahmen fortzuführen, beschloß der Rat der EKD in der Sitzung 17./18.1.1963 die Berufung einer weiteren Kommission. Ihr war aufgegeben, die Frage der Abendmahlsgemeinschaft in der EKD unter Berücksichtigung der bisherigen Diskussionsergebnisse auf konkrete kirchenrechtliche Aussagen hin zu untersuchen[1].

Die Kommission stand unter dem Vorsitz je eines lutherischen, reformierten und unierten Vertreters. Sie setzte sich aus zwanzig Mitgliedern zusammen, die auf Vorschlag der Landeskirchen und gliedkirchlichen Zusammenschlüsse berufen worden waren. Die Geschäftsführung lag in den Händen des Vizepräsidenten der Kirchenkanzlei Dr. Dr. Niemeier[2].

Die Kommission beriet in fünf Sitzungen[3] über den Stand der Abendmahlsdiskussion aufgrund der umfangreichen Stellungnahmen zu den Arnoldshainer Thesen. Als wesentlich erwies sich, ob die Gemeinschaft am Tisch des Herrn einen vollen Konsens in allen Einzelheiten der Abendmahlslehre erfordert oder ob nicht nach der weitgehenden Übereinstimmung, wie sie in den Arnoldshainer Thesen zum Ausdruck kommt, theologisch wie kirchenrechtlich eine ausreichende Grundlage für eine Abendmahlsgemeinschaft gegeben ist. Nach Bildung eines Unterausschusses[4] wurde einstimmig eine Neufassung von Art. 4 Abs. 4 der Grundordnung mit folgendem Wortlaut beschlossen:

---

[1] Bericht der Zweiten Kommission für das Abendmahlsgespräch der EKD über den Gang ihrer bisherigen Arbeit, Deutsches Pfarrerblatt, 1966, S. 190 f; ferner Ev. Welt 1966, S. 172 f

[2] Für die Gliedkirchen im Bereich derDDR war die Kirchenkanzlei durch OKR Behm beteiligt; aaO., S. 191

[3] Die konstituierende Sitzung fand am 18.11.1963 statt. Weitere Sitzungen folgten am 5./6.3.1964, 9./10.12.1964, 8./9.3.1965 und 24./25.6.1965

> "In allen Gliedkirchen der EKD steht der Zugang zum Heiligen Abendmahl, das sie in der ihrem Bekenntnis gemäßen Ordnung feiern, auch den Angehörigen eines anderen in der EKD geltenden Bekenntnisses offen. Die rechtliche Kirchenzugehörigkeit und die gliedkirchlichen Bestimmungen über die Kirchenzucht bleiben unberührt".

Mit einer Neuformulierung von GO Art. 4 Abs. 4 will die Zweite Abendmahlskommission die "kirchenrechtlichen Konsequenzen aus dem theologischen Ertrag der Arnoldshainer Thesen" ziehen. Nach Ansicht der Kommission hat die Auseinandersetzung um diese Thesen trotz vereinzelter Einwände ergeben, daß mit ihnen eine neue, gesamtkirchliche Grundlage für das Verständnis des Abendmahls erarbeitet werden konnte. Obgleich noch manche Fragen ungeklärt seien, bestehe doch Übereinstimmung über die fundamentale und konstitutive Bedeutung des Abendmahls. Dieses Maß an Gemeinsamkeit müsse genügen, um den bisherigen, durch GO Art. 4 Abs. 4 geschaffenen Zustand zu überwinden. Es könne nicht mehr an einer Bestimmung festgehalten werden, die weder dem gegenwärtigen Stand der theologischen Erkenntnis noch der kirchlichen Wirklichkeit gerecht werde[5]. Der derzeitige ekklesiologische Zwischenzustand[6] verbiete zwar eine Nivellierung der nach wie vor relevanten Bekenntnisbindung, er fordere aber doch auch andererseits, die Spannung zwischen Unionismus und Konfessionalismus dort zu überwinden, wo sie in der kirchlichen Wirklichkeit nicht mehr als solche empfunden werde[7].

---

4) Ihm gehörten Generalsuperintendent Lahr, Rektor Meister, OKR Schmitz und OKR Prof. Dr. Wendt an

5) AaO., S. 193

6) AaO., S. 191

7) AaO., S. 192

Nach Auffassung der Kommission ist augenblicklich in der EKD eine volle Abendmahlsgemeinschaft mit Interzelebration noch ausgeschlossen. Zwölf Kommissionsmitglieder befürworten zwar die Empfehlung von Interkommunion[8], der derzeitige Vorschlag sieht indessen lediglich eine gegenseitige offene Kommunion im Sinne der Lunder Terminologie vor.

Die abschließenden Überlegungen gelten dieser Empfehlung der Zweiten Abendmahlskommission, wobei sich Einwände sowohl aus theologischer wie kirchenrechtlicher Sicht erheben.

2

Mit Art. 4 Abs. 4 wurde eine Bestimmung in die Grundordnung der EKD aufgenommen, die - von Satz 3 abgesehen - mehr deskriptive als normative Bedeutung hat. Ob es ratsam war, dies in der Grundordnung festzustellen, statt die Abendmahlsfrage der weiteren Entwicklung zu überlassen, mag fraglich sein.

Offensichtlich hat man sich ihrer zentralen Bedeutung wegen dazu entschlossen. Nachdem dies geschehen ist, muß auch eine Änderung der interkonfessionellen Abendmahlspraxis in der Grundordnung festgehalten werden. Es genügt nicht, GO Art. 4 Abs. 4 in seiner derzeitigen Form zu belassen und alle Vereinbarungen über Abendmahlsgemeinschaft ausschließlich dem zwischenkirchlichen Rechtsbereich i.S. von Art. 4 Abs. 1 vorzubehalten. Mit GO Art. 4 Abs. 4 ist ein wesentliches Moment gesamtkirchlicher Ordnung angesprochen, das gleichzeitig - ob negativ, ob positiv - bestimmte ekklesiologische Feststellungen umschließt.

Nach der Empfehlung der Zweiten Abendmahlskommission soll jedem Angehörigen eines in der EKD geltenden Bekenntnisses der Zugang zum Abendmahl in allen Gliedkirchen der EKD offenstehen. Die Gliedkirchen sind somit zur gegenseitigen offenen Kommunion verpflichtet. Jeder deutsche evangelische Christ hat - unbeschadet etwaiger sich aus der Kirchenzucht ergebender Beschränkungen - ein "Recht" auf Teilnahme am Abendmahl auch in einer Landeskirche anderen Bekenntnisses.

---

[8] AaO., S. 192

Mit ihrer Formulierung hat die Kommission einen Mittelweg gewählt. Ihre Empfehlung ist zwar normativ, nicht nur deskriptiv, da sie aber nicht in einer spezifisch juristischen Diktion gehalten ist, entgeht sie der Gefahr einer rein formalen Interpretation, die nur auf das Verhältnis der einzelnen Gliedkirchen zueinander abstellt. Andererseits hat sich die Kommission auch dagegen entschieden, den theologischen Gehalt der hinter der rechtlichen Normierung stehenden Aussage in ihrer Formulierung stärker zum Ausdruck zu bringen. Gerade diese terminologischen Fragen waren offensichtlich innerhalb der Kommission lebhaft umstritten. In der Tat fällt hier schon eine wichtige Vorentscheidung über den qualitativen Gehalt der zu treffenden Feststellung.

Die Kommission hat zu Recht davon abgesehen, in ihrer Formulierung den Begriff der "Zulassung" zu verwenden. Gerade von lutherischer Seite ist dieser Terminus immer wieder im konfessionalistischen Sinne interpretiert worden[1]. Es wird - so bei Vajta - zwischen "Gemeinschaft" und "Zulassung" unterschieden und damit eine theologisch unhaltbare Aufspaltung eingeführt. Das Problem einer communio in sacris wird in dem Begriff der Zulassung ausschließlich kirchenrechtlich verstanden. Seine Affinität zur Terminologie der Kirchenzucht wird zudem darin deutlich, daß er als Gegen-Begriff zur grundsätzlichen Nichtzulassung vonGläubigen anderen Bekenntnisses zum Abendmahl gedacht ist. Damit würde letztlich gerade der "Ausnahmecharakter" einer solchen Praxis hervorgehoben. Dies stünde aber in Widerspruch zu der von der Kommission nachdrücklich betonten kirchlichen Wirklichkeit. Hier wird die gemeinsame Abendmahlsfeier unter Einschluß von Gläubigen des anderen in der EKD geltenden Bekenntnisses längst als der "Regel- und Normalfall" angesehen.

---

[1] So V. Vajta, Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls, in: Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumentation zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum, hrsg. v. V. Vajta, 1963, S. 309 ff

Mit dem Begriff der Zulassung wird einseitig das Verhältnis von Gastkirche zum Kommunikanten akzentuiert. Es wird ausschließlich von der Institution her gesprochen, wogegen das personale Moment der Teilhabe an der communio in sacris vernachlässigt wird.

Mißverständlich und ungenau sind auch die Begriffe des "Empfehlens" und "Nichtverwehrens", die ebenfalls zur Diskussion standen. Die Kirche spricht keine Empfehlung aus, wenn sie zum Abendmahl einlädt. Sie handelt hier nicht aus eigener Macht und Zuständigkeit, sondern im Auftrag des Herrn, wie er im Wiederholungsbefehl zum Ausdruck kommt. Ebensowenig genügt die negativ gehaltene Formulierung des "Nichtverwehrens", um den Angebotscharakter des Abendmahls sichtbar werden zu lassen.

Wenn die Empfehlung der Kommission davon spricht, daß jedem Angehörigen eines in der EKD geltenden Bekenntnisses der "Zugang" zum Abendmahl "offenstehen" solle, so wäre hier der Begriff der "Einladung" vorzuziehen gewesen[1a].

Er wäre geeignet, das im Abendmahl an alle ergehende Angebot in einer auch kirchenrechtlich relevanten Weise zu charakterisieren. Eine Einladung ist niemals unverbindlich. Sie geht über eine bloße Ermessensfrage hinaus, indem sie das Verhältnis zum Einladenden hin öffnet. Eine Einladung ergeht an bestimmte Personen, zwischen denen eine konkrete Beziehung hergestellt wird, die über das alltägliche Neben- und Miteinander hinausgeht. Hier wird mit der Einladung des Herrn, die in der Abendmahlsfeier durch die Gemeinde ausgesprochen wird, zur Antwort aufgefordert[2]. So ist die Einladung zugleich theologisch wie kirchenrechtlich verbindlicher Terminus. Sie verpflichtet den Einladenden zur Einhaltung seiner Zusage, berechtigt aber auch den Eingeladenen zur Annahme dieses Angebots[3]. Sie macht deutlich, daß hier nicht institutionalistisch, sondern personal gesprochen werden soll.

[1a] Zum theologischen Aspekt einer Kirche "konsequenter Dienstbarkeit" vgl. G. H. de Vet, Die Kirche der Einladung, in: Der Seelsorger, Zweimonatsschrift für Praxis und Theologie des kirchlichen Dienstes, 1967, S. 158 ff

3

Die Empfehlung der Zweiten Abendmahlskommission sieht keine Interkommunion vor. Sie wäre erst gegeben, wenn es den abendmahlsberechtigten Gliedern, jeder Landeskirche erlaubt sein würde, "in voller Freiheit" das Abendmahl in jeder der Gliedkirchen zu empfangen. In Aussicht genommen ist lediglich die einseitig ausgesprochene Verpflichtung, Gläubigen eines anderen in der EKD geltenden Bekenntnisses den Zugang zum Abendmahl in der eigenen Landeskirche zu gestatten.

Die Frage stellt sich, wie weit mit der Empfehlung der Zweiten Abendmahlskommission ein echter Wandel im gegenseitigen Abendmahlsverständnis festgestellt ist. Allein hieran werden Wert und Bedeutung dieser Entschließung zu messen sein.

Eine gegenseitige offene Kommunion war bislang aus Gründen der "rechten Abendmahlslehre" abgelehnt worden. Voraussetzung für jede Form von Interkommunion ist nicht allein der Glaube des Kommunikanten an eine irgendwie geartete Präsenz Christi in den Elementen. Entscheidend ist vielmehr der "rechte" Abendmahlsglaube. Das lutherische "sacramenta recte administrare" wurde sowohl institutionell (als rechte Abendmahlslehre des Amtsträgers) wie personal (als rechter Abendmahlsglaube des Kommunikanten) interpretiert.

---

[2] Vgl. hierzu das Gleichnis vom Großen Abendmahl, Lk. 14, 15 - 24

[3] Zur theologischen Bedeutung der Einladung vgl. ferner Mt. 11, 19; Lk. 19, 1 - 10; Joh. 4, 5 ff; de Vet, aaO., S. 161: "Eine Einladung der Kirche heißt: Eine Kirche, die den Sünder offensichtlich sehr liebt, obwohl sie ihn - und hier entsteht eine merkwürdige Spannung - als Insitution verurteilt."

Wenn die Landeskirchen ihre Abendmahlsfeiern nunmehr auch den Angehörigen eines anderen in der EKD geltenden Bekenntnisses offenhalten, dann liegt hierin zunächst ein Wandel in der Einschätzung des personalen Abendmahlsverständnisses. Die Unterschiede der einzelnen Abendmahlslehren sind nicht mehr so erheblich, daß es auch weiterhin gerechtfertigt wäre, dem anderen Gläubigen schlechthin das rechte Abendmahlsverständnis abzustreiten.

Auch der reformierte und unierte Bruder hat einen Abendmahlsglauben, der nicht einfach als nicht schriftgemäßer und damit zu verwerfender Unglaube abgetan werden kann. Wird anerkannt, daß Christus im Abendmahl gegenwärtig ist, die Elemente damit mehr als nur "leere Zeichen" sind, dann ist ein Ausschluß vom Abendmahl nicht mehr zu rechtfertigen. Auch ein solches Verständnis bringt das Proprium des Abendmahls in ausreichender und schriftgemäßer Weise zum Ausdruck.

Indem die Kommission nur eine gegenseitige offene Kommunion statt einer Interkommunion empfiehlt, verlagert sich die Bedeutung des "sacramenta recte administrare" völlig auf das institutionelle Moment. Wird den Gemeindegliedern eine Teilnahme an der Abendmahlsfeier einer Landeskriche anderen Bekenntnissen nicht gestattet, so wird der persönliche Abendmahlsglaube letztlich doch wieder für unverbindlich und nebensächlich erklärt. Statt dessen erweist sich die Abendmahlslehre des Amtsträgers als Hindernis für eine Interkommunion. Die Abendmahlslehre des lutherischen Pfarrers steht zwar der Teilnahme reformierter und unierter Brüder an der lutherischen Abendmahlsfeier nicht entgegen. Andererseits hindert aber aus lutherischer Sicht das Abendmahlsverständnis des reformierten und unierten Amtsträgers die Teilnahme eines Lutheraners am Abendmahlsgottesdienst der reformierten oder unierten Kirche.

Damit wird zwar eine Relativierung der überkommenen Gegensätze in der Abendmahlslehre eingeräumt, dieser Veränderung indessen nur im individualen Bereich Raum gegeben. Man sieht nicht die Inkonsequenz, die darin besteht, daß man das Abendmahlsverständnis der anderen in der EKD vertretenen Konfessionen nicht mehr für ein Hindernis für eine Teilnahme eines Angehörigen dieser Bekenntnisse am eigenen Abendmahlsgottesdienst hält; andererseits aber das Abendmahlsverständnis des Pfarrers der anderen Gliedkirche nun doch wieder für so ungenügend ansieht, daß es eine Teilnahme der eigenen Gemeindeglieder am fremden Abendmahlsgottesdienst hindert. Damit wird letztlich wieder zurückgenommen und eingeschränkt, was zuvor - auf das persönliche Abendmahlsverständnis des Kommunikanten bezogen - im Blick auf die Abendmahlslehre der anderen Konfession eingeräumt wurde. Welche Bedeutung hat hier noch die Objektivität des Sakraments?

Die Empfehlung der Zweiten Abendmahlskommission zeigt somit, daß das Verhältnis von ministerium und sacerdotium nicht konsequent vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen her zu Ende gedacht ist. Es bleibt nach wie vor bei der Prävalenz des Amtes, die jetzt angesichts der nur einseitig ausgesprochenen Verpflichtung sogar noch verstärkt in Erscheinung tritt. Dem "sacramenta recte administrare" scheint damit Genüge getan, daß der Pfarrer das "rechte" Abendmahlsverständnis besitzt. Sein Abendmahlsglaube heilt gleichsam die Mängel des Abendmahlsverständnisses derKommunikanten - opus operantis! Deshalb verbietet sich eine Teilnahme an der Abendmahlsfeier einer Landeskirche anderen Bekenntnisses.

Die Gliedkirchen sollten sich von einem auf ministerium und sacerdotium bezogenen Abendmahlsverständnis her bewußt sein, daß eine gegenseitige - aber nicht wechselseitige - offene Kommunion ein Widerspruch ist. Man kann sich nicht gegenseitig zur Öffnung seiner Abendmahlsfeiern verpflichten, ohne für sich selbst aus dieser Öffnung auch Konsequenzen zu ziehen. Es gibt innerhalb der EKD nur eine der kirchlichen Wirklichkeit tatsächlich entsprechende Lösung: Die Praktizierung von Interkommunion und Interzelebration[4]. Ob man dann schon von echter Abendmahlsgemeinschaft reden kann oder ob man es bei der Bezeichnung Interkommunion und Interzelebration belassen sollte, erscheint nebensächlich. Die Empfehlung der Zweiten Abendmahlskommission ist hier leider nur ein Kompromiß auf halbem Wege[5].

---

[4] Zu denken wäre auch bei entsprechendem Anlaß an eine Konzelebration - wie sie vereinzelt beim Konferenzabendmahl praktiziert wird

[5] Sehr viel weiter reicht der Vorschlag der Arnoldshainer Konferenz nach einer alle Gliedkirchen umfassenden Vereinbarung (Art. 4 Abs. 1 der GO EKD) voller Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Dort ist u.a. ausgesprochen: "Die Lehrgespräche der letzten Jahrzehnte, vom Arnoldshainer Abendmahlsgespräch bis zu den lutherisch-reformierten Schauenburger Gesprächen, haben uns deutlich gemacht, daß überkommene konfessionelle Lehrdifferenzen sich in entscheidenden Punkten gewandelt haben, so daß gewiß von Unterschieden, aber nicht mehr von kirchentrennenden Gegensätzen gesprochen werden kann". Zum Schreiben von Bischof Lilje an Präses Beckmann auf den Vorschlag der Arnoldshainer Konferenz vgl. Ev. Kommentare 1969, S. 110, sowie den weiteren Schriftwechsel zwischen VELKD und der Arnoldshainer Konferenz, Ev. Kommentare 1969, S. 670 f (nebst Entschließung der Generalsynode der VELKD vom 8.10.1969). Mittlerweile haben 11 Landeskirchen dieses Abkommen unterzeichnet; für die badische Landeskirche vgl. KGVBl. 1970, S. 45

4

Die Empfehlung der Zweiten Abendmahlskommission wurde besonders von Brunotte[1] und Engelhardt[2] kritisiert, die theologische und kirchenrechtliche Bedenken erhoben. Für sie ist eine gegenseitige offene Kommunion in der von der Kommission vorgeschlagenen Form legitim nur dadurch zu erreichen, daß die Gliedkirchen jeweils einseitige Entschließungen abgeben, wonach sie sich bereit erklären, ihre Abendmahlsfeiern auch den Angehörigen eines anderen in der EKD geltenden Bekenntnisses offenzuhalten. Die meisten Landeskirchen der EKD haben derartige Erklärungen meist schon bald nach Bekanntgabe der Arnoldshainer Abendmahlsthesen veröffentlicht[3].

---

1) LuthMo 1966, S. 506 f

2) LuthMo 1966, S. 217 f, 458 f

3) Positive Stellungnahmen zu der Entschließung der 2. Abendmahlskommission liegen vor von: Braunschweig (KABl. 1968, S. 3), Hannover (Ev. Kommentare 1968, S. 112), Lübeck (Ev. Welt 1967, S. 571), Württemberg (Ev. Welt 1966, S. 719), Anhalt (Kirchl. Jahrbuch 1966, S. 67 ff), Berlin-Brandenburg (Regionalsynode - Ost; Kirchl. Jahrbuch 1966, S. 67 ff), Pommern (Kirchl. Jahrbuch 1966, 67 ff), Schlesien (Kirchl. Jahrbuch 1966, S. 67 ff), Westfalen (Ev. Welt 1966, S. 686), Baden (GVOBl. 1966, S. 42), Pfalz (ABl. 1967, S. 70), Bremen (Ev. Welt 1966, S. 402), Hessen-Nassau (Ev. Welt 1966, S. 266), Norddeutschland (Ref. Kirchenzeitung 1967, S. 146; hierzu ferner LuthMo 1968, S. 54, wonach zwischen Oldenburg, Norddeutschland und Bremen Interkommunion vereinbart wurde)und Lippe (Ev. Welt 1966, S. 719). Einschränkend: Bayern (KABl. 1967, S. 245). Eine uneingeschränkte Zulassung zum Abendmahl kennen u.a. auch Kurhessen-Waldeck (Art. 3 der Grundordnung) und Rheinland (Grundartikel III, Abs. 3 der KO). Vgl. ferner die Entschließung der VELKD (Ev. Welt 1967, S. 447, 478) sowie das Memorandum des lutherischen Einigungswerkes (Kirchl. Jahrbuch 1966, S. 67 ff)

Der Vorschlag scheint sich somit zunächst nur der formalen Prozedur nach von der Entschließung der Zweiten Abendmahlskommission zu unterscheiden. Dahinter steht aber offensichtlich die Überlegung, daß den Landeskirchen die Möglichkeit eines einseitigen Widerrufs ihrer Erklärungen freibleiben soll[4]. Bei einer expliziten Änderung von GO Art. 4 Abs. 4 wäre dies ausgeschlossen.

Die Kritik und ihre Begründung überzeugen nicht. So überrascht die einleitende Feststellung von Brunotte, bei der Beurteilung der Empfehlung der Zweiten Abendmahlskommission müsse von der ekklesialen Situation des Jahres 1948 ausgegangen werden. Ein Rückblick auf die vergangenen zwei Jahrzehnte erweist dieses Argument als nicht stichhaltig. Für die Aufnahme des im Grunde seit Bestehen der EKD geführten Abendmahlsgesprächs war gerade maßgebend, daß man die Regelung von GO Art. 4 Abs. 4 als ungenügend empfand. Im Jahre 1948 konnten die hier angelegten Differenzen nicht ausgeräumt werden. Man war sich aber bewußt, mit GO Art. 4 Abs. 4 ein Provisorium geschaffen zu haben, das es früher oder später abzulösen galt. Der Rat wurde daher auch schon von der Kirchenversammlung in Treysa um die Aufnahme eines verbindlichen Abendmahlsgesprächs gebeten. Wer dennoch daran festhält, allein die Ausgangssituation des Jahres 1948 sei für die ekklesiologische Qualifizierung der EKD verbindlich, sanktioniert damit die von allen Beteiligten seinerzeit empfundenen Unzulänglichkeiten der Grundordnung.

Schließlich steht ein solcher Einwand im offenkundigen Widerspruch zur Praxis der Gliedkirchen, die den Status von GO Art. 4 Abs. 4 längst überwunden haben. Angesichts dieser weitgehenden Übereinstimmung im Bereich der EKD kann die Kritik an dem angeblich verfehlten Ansatz des von der Zweiten Abendmahlskommission unterbreiteten Änderungsvorschlag nicht verfangen[5].

---

[4] Brunotte, aaO., S. 509; Engelhardt, aaO., S. 217, 460

[5] AaO., S. 506

Brunotte[6] und Engelhardt[7] unterstützen ihre Bedenken mit dem Hinweis, eine Neufassung von GO Art. 4 Abs. 4 führe zu einer Wesens- und Strukturveränderung im Rechtscharakter der EKD.

Diese Kritik offenbart ein traditionelles statisches Kirchenverständnis. Der Einwand verkennt, daß die Struktur der EKD von einem dynamischen Kirchenbegriff her wesentlich durch ihr ekklesiales Selbstverständnis bestimmt ist. Jede statische Qualifizierung - auch wenn sie formal gerechtfertigt scheint - ist materiell verfehlt. Die Neuformulierung von GO Art. 4 Abs. 4 stellt keine Wesensveränderung des Rechtscharakters der EKD dar, wenn sie sich gerade an der kirchlichen Faktizität orientiert weiß. Wird diese Zuständlichkeit der Kirche rechtlich fixiert, dann wird deren ekklesialer Status nicht verändert, sondern vielmehr gerade festgestellt. Der reformatorische Grundsatz ecclesia reformata, semper reformanda enthält so immanent das Moment eines stetigen Strukturwandels der Kirche[7a].

Bedeutsamer als diese in die grundsätzliche ekklesiologische Problematik[8] führenden Einwände[9] sind die rechtlichen Bedenken, die von Brunotte und

---

[6] AaO., S. 506

[7] AaO., S. 459

[7a] E. Brunner, Das Mißverständnis der Kirche, S. 99: "Die Kirchwerdung der ecclesia schließt eine Wesensveränderung, eine Transformation, in sich."

[8] Die Argumentation Brunottes läuft letztlich mehr auf kirchenpolitische als auf eigentlich theologische oder kirchenrechtliche Überlegungen hinaus. Besonders deutlich wird dies in der abschließenden Feststellung, aaO., S. 509

[9] Brunotte und Engelhardt stimmen zwar in ihrer Kritik überein. Beide unterscheiden sich aber grundsätzlich in der Beurteilung derartiger gesamtkirchlicher Bemühungen. Sie werden von Engelhardt im Gegensatz zu Brunotte uneingeschränkt befürwortet; aaO., S. 459. Brunotte, aaO., S. 507, verkennt insbesondere, daß sich gerade auch die exegetischen Erkenntnisse der letzten Jahre auf die lutherische Abendmahlslehre stärker als auf das reformierte Abendmahlsverständnis auswirken und die lutherische Theologie dazu gezwungen haben, eine Abendmahlsgemeinschaft nicht mehr primär unter Berufung auf exegetische Positionen abzulehnen. Brunotte konzediert zwar die Relativierung der herkömmlichen exegetischen Anknüpfungspunkte, ohne indessen hieraus entsprechende

(Fortsetzung s. Seite 311)

Engelhardt gegen eine Neuformulierung von GO Art. 4 Abs. 4 im Blick auf GO Art. 26 und 27 geltend gemacht werden. Die Kommission hat mit der Vorlage ihres Arbeitsergebnisses an den Rat der EKD gebeten, die Entschließung über eine Änderung von GO Art. 4 Abs. 4 den Gliedkirchen zwecks "Stellungnahme"[10)] und "Zustimmung"[11)] weiterzuleiten. Bislang ist noch offen, auf welchem Weg der Entwurf endgültig beraten und gegebenenfalls verabschiedet werden soll.

Brunotte wendet sich mit seiner Kritik schon generell gegen jede Änderung der "Grundbestimmungen"[12)] von Vorspruch und GO Art. 1 bis 5. Seiner Ansicht nach ist die Grundordnung der EKD als eine "paktierte Verfassung"[13)] von den einzelnen Landeskirchen nur unter einer bestimmten clausula rebus sic stantibus akzeptiert worden. Die Neufassung einer der einleitenden Grundbestimmungen sei daher nur aufgrund eines neuen "Paktes" aller Partner möglich.

Fortsetzung der Fußnote 9) v. Seite 310
ekklesiologische Folgerungen zu ziehen. Vereinfachend ist seine Kritik, die Arnoldshainer Abendmahlsthesen seien das Ergebnis eines "Additionsverfahren", das die Gegensätze mehr verwische, als das gemeinsam Verbindliche wirklich zu klären. Das Abendmahlsgespräch der vergangenen Jahre hat hier gerade gezeigt, daß es gemeinsame Ansätze gibt. Zu Recht hat man daher von einer "vertieften" theologischen Erkenntnis gesprochen. Es ist zu bedauern, wenn Brunotte diese Bemühungen dadurch zu relativieren sucht, daß er das Gespräch zwischen Lutheranern und Reformierten mit dem Dialog zwischen evangelischer und römisch-katholischer Kirche vergleicht. Brunotte will doch sicherlich nicht behaupten, daß die Differenzen hier jeweils das gleiche Gewicht besitzen

10) Empfehlung der Zweiten Abendmahlskommission, aaO., S. 192 Nr. 2

11) AaO., S. 193, Begründung Nr. 6

12) AaO., S. 508

13) Brunotte müßte zunächst einmal näher erläutern, was er unter dem Begriff der "paktierten Verfassung" verstehen will. Soweit ersichtlich handelt es sich hierbei um einen auch von Brunotte erst neuerdings eingeführten Begriff. Darüberhinaus wird der nunmehr entstandene Widerspruch zu den Kommentierungen der Grundordnung (aaO., S. 91 ff) zu klären sein. Die Faktizität der EKD ist Ausdruck einer existenten, in Vorspruch und GO Art. 1 Abs. 2 angesprochenen gesamtkirchlichen Ordnung. Die EKD ist daher nicht erst das Ergebnis eines Paktes. Dieser

(Fortsetzung s. Seite 312)

Auch hiermit wird der Status der EKD verkannt. Die "Ordnungsfunktion" der einleitenden Bestimmungen der Grundordnung erhalten ihren konkreten Bedeutungsgehalt erst von der "Basis" kirchlicher Gemeinschaft her. Im Gegensatz zum "weltlichen" Recht, hat dieser "faktische Unterbau" zugleich normative Relevanz. Es gibt daher eine Normativität des Faktischen, die als Spannung zwischen realer und formaler Ordnung bei der wesensgemäßen Qualifizierung der Kirche berücksichtigt und ausgeglichen werden muß. Funktionalität der Kirche heißt daher ihre stete Orientierung an ihrer Zuständlichkeit als Gegebenheit wie Aufgegebenheit. Die Grundordnung der EKD gibt keinen Anhalt dafür, daß es unzulässig ist, eine der "Grundbestimmungen" inhaltlich neu zu qualifizieren. Von der Grundordnung der Kirche als ecclesia reformata, semper reformanda muß sie jederzeit vertieften Erkenntnissen über Bedeutung und Ausmaß kirchlicher Gemeinschaft in entsprechender Weise auch kirchenrechtlich Ausdruck verleihen können. Eine Neufassung von GO Art. 4 Abs. 4 wäre somit kein Eingriff in die "institutionelle Garantie" einer Grundbestimmung, sondern deren nähere inhaltliche Konkretisierung.

Soweit einzelne Landeskirchen ihre Zustimmung zur Grundordnung der EKD nur unter bestimmten Vorbehalten erteilten, handelt es sich bei diesen Verlautbarungen - soweit sie vorliegend interessieren - um solche, die nachdrücklich auf der Autonomie des gliedkirchlichen Bekenntnisses bestehen 14).

Fortsetzung d. Fußnote 13) v. Seite 311
gemischt staats- und völkerrechtliche Begriff ist schon deshalb unbrauchbar, weil ein wesentliches Kriterium des Paktes, nämlich die Möglichkeit, ihn unter bestimmten Voraussetzungen zu kündigen und aufzulösen, in der Grundordnung der EKD nicht vorgesehen ist. Ein solches "Kündigungsrecht" widerspräche auch dem Wesen der EKD als der sichtbaren und unverfügbaren Gemeinschaft der evangelischen Christen Deutschlands

14) C.A.von Heyl, Um die Abendmahlszulassung in der EKD, Kirche in der Zeit 1966, S. 569; ferner Brunotte, Die Grundordnung der EKD, S. 76 ff

In der Grundordnung der EKD sind Rang und Bedeutung der einzelnen Bekenntnisse in GO Art. 2 Abs. 2 ausdrücklich anerkannt. Eine gesonderte rechtliche Bedeutung kommt den Erklärungen der Landeskirchen somit nicht mehr zu. Da die Relevanz des gliedkirchlichen Bekenntnisses aber stets im Verhältnis zur gesamtkirchlichen Ordnung - und damit zur ekklesialen Befindlichkeit der EKD - zu sehen ist, wird auch hiernach eine nähere Qualifizierung der "Grundbestimmungen" nach dem jeweils gegebenen Maß kirchlicher Einheit nicht ausgeschlossen.

Einer Änderung von GO Art. 4 Abs. 4 steht auch nicht GO Art. 4 Abs. 1 entgegen[15]. Es ist verfehlt, aus dieser Bestimmung eine ausschließliche Zuständigkeit der Gliedkirchen bei der Vereinbarung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft herzuleiten. Neben GO Art. 4 Abs. 1 Satz 2, der es den Landeskirchen zur Aufgabe macht, trotz der Bindung an ihr Bekenntnis um Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft bemüht zu sein, stehen Vorspruch und GO Art. 1 Abs. 2 Satz 4, Art. 2 Abs. 3, Art. 5 und 6. Aus ihnen folgt, daß die EKD berechtigt und verpflichtet ist, sich für die Festigung gesamtkirchlicher Gemeinschaft einzusetzen.

Vereinbarungen der Landeskirchen über weitergehende Abendmahlsgemeinschaft[16] sind hiervon unberührt und bleiben weiterhin deren Aufgabe[17].

---

15) So Brunotte, aaO., S. 508

16) So spricht GO Art. 6 Abs. 1 von dem Bemühen der EKD um Festigung und Vertiefung kirchlicher Gemeinschaft, während es GO Art. 6 Abs. 2 der EKD zur Aufgabe macht, darauf hinzuwirken, daß die Gliedkirchen in wesentlichen Fragen des kirchlichen Lebens und Handelns "nach übereinstimmenden Grundsätzen" verfahren. Auch hier sind somit beide Aspekte unterschieden

17) In diesem Sinne von Heyl, aaO., S. 349, 570; vgl. im übrigen die oben Ziff. 3 Anm. 5 skizzierte Entwicklung

Stehen einer Änderung von GO Art. 4 Abs. 4 somit keine grundsätzlichen Bedenken entgegen[18], so bedarf es nach GO Art. 10a[19], 26 Abs. 3 und 27 einer Beschlußfassung über den Änderungsvorschlag mit einer Stimmenmehrheit von zwei Dritteln der anwesenden Synodalmitglieder sowie der Zustimmung der Kirchenkonferenz[20].

Problematisch bleibt, welche Konsequenzen sich aus dem Widerspruch einer oder mehrerer Landeskirchen gegen eine Neufassung von GO Art. 4 Abs. 4 ergeben[21]. So bestreiten Brunotte und Engelhardt[22] der EKD das Recht,

---

18) Gegen die Ansicht von Brunotte spricht schließlich auch, daß GO Art. 26 Abs. 3 Satz 3 eine Änderung der Grundordnung durch ein Kirchengesetz vorsieht. Sollten die einleitenden Grundbestimmungen hiervon ausgenommen sein, so hätte es - entsprechend der Regelung von Art. 79 Abs. 3 des Bonner Grundgesetzes - eines ausdrücklichen Hinweises bedurft

19) Hinsichtlich der Anwendung von GO Art. 10a teile ich die Auffassung von Brunotte, aaO., S. 508. Anders dagegen von Heyl, aaO., S. 569, der die Anwendung von GO Art. 10a ablehnt. Er übersieht jedoch, daß GO Art. 4 Abs. 4 Satz 3 und 4 auf eine einheitliche Regelung gesamtkirchlicher wie gliedkirchlicher Abendmahlsordnung bezogen ist

20) GO Art. 26 Abs. 3

21) Nach den Worten des derzeitigen Ratsvorsitzenden Landesbischof D.H. Dietzfelbinger, in: Die deutsche innerkirchliche Lage, LuthMo 1967, S. 133, ist damit zu rechnen, daß sich zumindest die bayerische Landeskirche einer Änderung von GO Art. 4 Abs. 4 widersetzt. Erstaunlich ist die Begründung: "Nicht nur weil in der EKD nach der Statistik die Abendmahlshäufigkeit in Bayern am größten ist, erscheint mir in der schwierigen Frage der Abendmahlsgemeinschaft innerhalb der EKD bei der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern eine besondere Verantwortung zu liegen, die nach allen Seiten hin bedacht werden will". Die Verschiedenheit der Bekenntnisse soll ernst genommen werden und andererseits auch die Gemeinschaft der Gliedkirchen "unter dem Evangelium Christi bezeugt werden". Von GO Art. 1 Abs. 2 her wäre zu sagen: Nicht die Gemeinschaft der Gliedkirchen - soweit dies institutionalistisch gemeint ist - sondern die Gemeinschaft der deutschen evangelischen Christen! Wenn es schließlich bei Dietzfelbinger abschließend heißt: "So dienen wir einander in der brüderlichen Liebe, die der Herr von uns erwartet", dann stellt diese für die Verweigerung einer allgemeinen Abendmahlszulassung angeführte Begründung eine schmerzhafte Verkürzung der lex charitatis dar

22) AaO., S. 217, 458 ff

eine Änderung von GO Art. 4 Abs. 4 gegen den Willen einer Landeskirche zu beschließen. Da es partielles Verfassungsrecht in der EKD nicht geben könne, müsse für diesen Fall eine Regelung schlechthin unterbleiben.

Zutreffend ist, daß es im Falle des Widerspruchs einer Landeskirche in der Praxis für die EKD selbst dann keine Möglichkeit zur Durchsetzung eines Beschlusses im Bereich dieser Gliedkirche gibt, wenn die Neufassung von GO Art. 4 Abs. 4 mit der verfassungsrechtlich erforderlichen Mehrheit beschlossen ist.

Da die gegenseitige Zulassung zum Abendmahl derzeit in den Landeskirchen nahezu unbeschränkt und faktisch auch nicht beschränkbar praktiziert wird, bestehen offensichtlich keine grundsätzlichen konfessionellen Bedenken gegen eine solche Übung. Damit stellt sich aber die Frage, wie eine Landeskirche ihren Widerspruch gegen eine Änderung von GO Art. 4 Abs. 4 theologisch und kirchenrechtlich motivieren wollte. Maßgebend könnte allenfalls sein, worauf Engelhardt[23] hingewiesen hat, daß man fürchtet, eine in der Grundordnung normierte gegenseitige offene Kommunion könnte die Landeskirchen entgegen GO Art. 2 Abs. 2 uneingeschränkt binden. Diese Frage könnte dann problematisch werden, wenn sich eine Gliedkirche infolge nachträglich eingetretener konfessioneller Differenzen nicht mehr in der Lage sieht, an der Vereinbarung gegenseitiger offener Kommunion auch weiter festzuhalten.

Dem Einwand ist zuzugeben, daß weder die EKD noch die Gliedkirchen für einen solchen Fall rechtliche Befugnisse besitzen, gegen die betreffende Landeskirche vorzugehen, um sie zur Wiederherstellung ihres Bekenntnisstandes zu veranlassen[24].

---

[23] AaO., S. 217, 459

[24] Ob sich möglicherweise aus GO Art. 1 Abs. 2 Satz 4 eine Zuständigkeit der EKD "aus dem Sachzusammenhang" ergeben könnte, soll dahingestellt bleiben. Entsprechende gesamtkirchliche Organe sind gegenwärtig nicht vorhanden; hierzu von Heyl, aaO., S. 349

Entgegenzuhalten ist diesem Bedenken, daß ein Widerspruch gegen die Änderung von GO Art. 4 Abs. 4 jedenfalls nicht unter Hinweis auf GO Art. 2 Abs. 2 zu legitimieren ist. Die in den Gliedkirchen praktizierte allgemeine Zulassung zum Abendmahl ist ein Indiz dafür, daß die vorgesehene Änderung von GO Art. 4 Abs. 4 - zumindest soweit sie diese Übung im Sinne einer gegenseitigen offenen Kommunion normiert - keine Verletzung der landeskirchlichen Bekenntnisgrundlage darstellt. Einem zwar theoretisch denkbaren, praktisch aber kaum zu erwartenden Kollisionsfall kann nicht bereits zum gegenwärtigen Zeitpunkt mit GO Art. 2 Abs. 2 begegnet werden. Würde ein solcher Konflikt später tatsächlich eintreten, so bliebe es den Landeskirchen, die der weiteren Praktizierung gegenseitiger offener Kommunion glauben widersprechen zu müssen, unbenommen, die Befolgung von GO Art. 4 Abs. 4 gegenüber der betreffenden Gliedkirche auszusetzen. Es wäre dann Aufgabe der EKD, um die Beilegung der entstandenen Differenzen gemäß Art. 1 Abs. 2 Satz 4, Art. 5 und 6 Abs. 1 bemüht zu sein. Immer bliebe die Anwendung von GO Art. 2 Abs. 2 aber nur auf eine oder wenige Landeskirchen beschränkt. Keinesfalls ist es aber gerechtfertigt, bereits jetzt gegenüber bekenntnisverschiedenen Gliedkirchen auf der - weder angetasteten noch bezweifelten - Bekenntnisbindung zu bestehen und eine Neufassung vonGO Art. 4 Abs. 4 abzulehnen.

Schließlich sei noch auf folgendes hingewiesen: Äußert eine Landeskirche Bedenken gegenüber einer Vorlage unter Berufung auf ihr Bekenntnis, so bedarf es nach GO Art. 27 Abs. 1 einer Beschlußfassung des Konvents. Hier sind die Bedenken nach ihrer theologischen Seite hin zu prüfen[25). Die abschließende Entscheidung des Konvents wird mit Mehrheit gefällt, so daß die betreffende Landeskirche überstimmt werden kann. Da im Konvent Angehörige desselben Bekenntnisses über die von der Landeskirche geltend gemachten Bedenken beraten und abstimmen, bleibt die Berücksichtigung der Bekenntnisbindung immer gewährleistet. Der Konvent wird solche theologischen Einwände, die das Bekenntnis tangieren, stets berücksichtigen. Erklärt

---

25) Brunotte, aaO., S. 244

der Konvent andererseits die theologischen Bedenken einer Landeskirche für unbeachtlich, so ist damit festgestellt, daß die Vorlage des Rats keine Verletzung des gliedkirchlichen Bekenntnisses im Sinne von GO Art. 2 Abs. 2 darstellt[26]. Widersetzt sich die Gliedkirche nach wie vor einer Änderung von GO Art. 4 Abs. 4 im Sinne der Entschließung der Zweiten Abendmahlskommission, so würde dann allerdings die Situation eintreten, daß die EKD einer wirksam beschlossenen Rechtsnorm im Bereich dieser Landeskirche keine Vollzugswirkung verschaffen könnte.

Der Vorschlag von Brunotte und Engelhardt, wonach die Landeskirchen übereinstimmend einseitige Erklärungen über die Zulassung von Angehörigen eines anderen in der EKD geltenden Bekenntnisses zum Abendmahl abgeben sollten, mag kirchenpolitisch zweckmäßig sein. Mögliche Spannungen zwischen der EKD und einer widersprechenden Landeskirche könnten im gesamtkirchlichen Interesse vermieden werden. Theologisch und kirchenrechtlich wäre es aber eine Verlegenheitslösung, die den mit den Arnoldshainer Abendmahlsthesen gewonnenen theologischen Erkenntnissen und der ekklesialen Zuständlichkeit der EKD widerspricht.

Der EKD als der sichtbaren Gemeinschaft der deutschen evangelischen Christen muß es jetzt darum zu tun sein, Widersprüche zu überwinden, wie sie sich aus der ständigen Konfrontation zwischen kirchlicher Reformation und Reaktion ergeben. Dies setzt die Erkenntnis der Normativität des Grundsatzes ecclesia reformata semper reformanda und seiner fortwährenden Bedrohung durch ein restauratives und apodiktisches ecclesia reformata semper reformata voraus. Ein wolcher Widerspruch liegt vor, wenn die Forderung nach voller Abendmahlsgemeinschaft[27] zwischen lutherischen, unierten und reformierten Landeskirchen als "verfrüht" bezeichnet wird, während die Abendmahlsfrage ihre Bedeutung als kirchentrennender Dissensus längst verloren hat. Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen geben hiervon Zeugnis. Die nunmehr fällige praktische Lösung der Interkommunionsfrage weiteren interkonfessionellen Gesprächen zu empfehlen, heißt, sich einem Anspruch zu entziehen, der unabweislich gestellt ist. Welchen Wert haben solche Diskussionen, wenn ihr Ergebnis zu guter Letzt von den orthodoxen Kritikern doch nur als "voreilig" apostrophiert wird? Gegenseitige unverbindliche Wohlwollensbezeugungen sind unglaubwürdig, wenn sie erforderliche ekklesiologische Konsequenzen scheuen. Die Anpassung an eine in grundlegender Weise neu erfahrene kirchliche Wirklichkeit benötigt ihre Zeit. Dies darf aber bei der mit der ekklesialen Faktizität eng verknüpften Frage nach einer Abendmahlsgemeinschaft in der EKD keine Entschuldigung sein, noch weiter zuzuwarten.

---

[26] Brunotte, aaO, S. 245

[27] Zur Diskussion um die entsprechende Empfehlung der Arnoldshainer Konferenz und zur Stellungnahme der VELKD vgl. Süddeutsche Zeitung vom 17.1.1969. Es ist bedauerlich, daß die VELKD auf diesen Vorschlag der Arnoldshainer Konferenz nicht anders als mit der Warnung vor einer "Krise der EKD" reagiert hat. Offensichtlich ist diese emotionale Kritik von dem alten Ressentiment gegenüber den unierten Kirchen getragen, wenn zugleich eine Fortsetzung des Dialogs zwischen lutherischen und reformierten Landeskirchen angeregt wird

Anhang

und reformierten Landeskirchen als "verfrüht" bezeichnet wird, während die Abendmahlsfrage ihre Bedeutung als kirchentrennender Dissensus längst verloren hat. Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen geben hiervon Zeugnis. Die nunmehr fällige praktische Lösung der Interkommunionsfrage weiteren interkonfessionellen Gesprächen zu empfehlen, heißt, sich einem Anspruch zu entziehen, der unabweislich gestellt ist. Welchen Wert haben solche Diskussionen, wenn ihr Ergebnis zu guter Letzt von den orthodoxen Kritikern doch nur als "voreilig" apostrophiert wird? Gegenseitige unverbindliche Wohlwollensbezeugungen sind unglaubwürdig, wenn sie erforderliche ekklesiologische Konsequenzen scheuen. Die Anpassung an eine in grundlegender Weise neu erfahrene kirchliche Wirklichkeit benötigt ihre Zeit. Dies darf aber bei der mit der ekklesialen Pluralität eng verknüpften Frage nach einer Abendmahlsgemeinschaft in der EKD keine Entschuldigung sein, noch weiter zuzuwarten.

ARNOLDSHAINER ABENDMAHLSTHESEN

These 1

1. **Das Abendmahl, das wir feiern, gründet in der Stiftung und im Befehl Jesu Christi, des für uns in den Tod gegebenen und auferstandenem Herrn.**
2. **Im Abendmahl lädt der erhöhte Herr die Seinen an seinen Tisch und gibt ihnen jetzt schon Anteil an der zukünftigen Gemeinschaft im Reiche Gottes.**

These 2

1. **Im Abendmahl handelt Jesus Christus unter dem, was die Kirche tut, selbst als der durch sein Wort im Heiligen Geist gegenwärtige Herr.**
2. **Das Abendmahl gehört wie die Predigt, die Taufe und der sonderliche Zuspruch der Sündenvergebung zu den Weisen, in denen Christus uns die Gaben des rettenden Evangeliums zueignet.**

These 3

1. **Das Abendmahl ist eine gottesdienstliche Handlung der im Namen Jesu versammelten Gemeinde.**
2. **Im Abendmahl ist das Mahl unlöslich verbunden mit der Verkündigung des Heilstodes Jesu, die durch mündliches Wort geschieht.**
3. **Unter Gebet, Danksagung und Lobpreis werden Brot und Wein genommen, die Einsetzungsworte des Herrn gesprochen und Brot und Wein der Gemeinde zum Essen und Trinken dargereicht.**
4. **Im Abendmahl gedenken wir des Todes Christi, durch den Gott ein für**

allemal die Welt versöhnt hat; in ihm bekennen wir die Gegenwart des auferstandenen Herrn unter uns und warten in Freude auf seine Wiederkunft als die zur Herrlichkeit in der Vollendung Berufenen.

These 4

Die Worte, die unser Herr Jesus Christus beim Reichen des Brotes und des Kelches spricht, sagen uns, was er selbst in diesem Mahle allen, die hinzutreten, gibt: Er, der gekreuzigte und auferstandene Herr läßt sich in seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und seinem für alle vergossenen Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein von uns nehmen und nimmt uns damit kraft des Heiligen Geistes in den Sieg seiner Herrschaft, auf daß wir im Glauben an seine Verheißung Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit haben.

These 5

Darum wird das, was im Abendmahl geschieht, nicht angemessen beschrieben,

a. wenn man lehrt, Brot und Wein würden durch die Stiftungsworte des Herrn in eine übernatürliche Substanz verwandelt, so daß Brot und Wein aufhören, Brot und Wein zu sein;

b. wenn man lehrt, im Abendmahl würde eine Wiederholung des Heilsgeschehens vollzogen;

c. wenn man lehrt, im Abendmahl würde ein naturhafter oder übernatürlicher Stoff dargereicht;

d. wenn man lehrt, es handele sich um einen Parallelismus von leiblichem und seelischem Essen als zwei voneinander getrennten Vorgängen;

e. wenn man lehrt, das leibliche Essen als solches mache selig, oder das Anteilbekommen am Leib und Blut Christi sei ein rein geistiger Vorgang.

These 6

1. Jesus Christus, der uns aus Gottes todbringendem Zorngericht gerettet hat, ist zugleich Anfang und Haupt einer neuen Schöpfung.
2. Durch ihn sind wir als die, die seinen Leib und sein Blut empfangen, zusammengeschlossen zu seinem Leib, der Kirche, und werden des verheißenen Neuen Bundes teilhaftig, den Gott durch Jesu Blut gestiftet hat.
3. Das Abendmahl stellt uns in die Gemeinschaft der Brüder und bezeugt uns damit, daß das, was uns in dieser Weltzeit knechtet und trennt, in Christus durchgebrochen ist und der Herr in der Mitte der begnadigten Sünder den Anfang einer neuen Menschheit setzt.

These 7

1. Das Abendmahl stellt uns auf den Weg des Kreuzes Christi. Das Kreuz Christi weist uns in die Wirklichkeit in dieser Welt. Wo wir schwach sind, da ist die Gnade Gottes mächtig. Wenn wir sterben, leben wir mit ihm. Noch ist sein Sieg verborgen unter Anfechtung und Leiden. Darum speist uns der Herr durch sein Mahl,um uns zu stärken in dem Kampf, in den er die Seinen sendet, und uns zu wappnen gegen alle Schwärmerei und alle Schlaffheit, damit wir nicht entweder in falschen Träumen das Künftige vorwegnehmen oder verzagt die Hand sinken lassen.
2. In der Gemeinde, der er sich im Abendmahl gibt, sind wir Brüder. Diese Gemeinschaft lebt allein in der Liebe, mit der er uns zuerst geliebt hat. Wie er sich unserer angenommen hat - der Gerechte der Ungerechten,der Freie der Unfreien, der Hohe der Niedrigen -, so sollen wir allen denen, die uns nötig haben, teilgeben an allem, was wir sind und haben.

These 8

1. Der Glaube empfängt, was ihm verheißen ist, und baut auf diese Verheißung und nicht auf die eigene Würdigkeit.
2. Gottes Wort warnt uns vor jeder Mißachtung und jedem Mißbrauch des Heiligen Abendmahls, damit wir uns nicht an der Hoheit dieser Gabe

versündigen und Gottes Gericht auf uns ziehen.

3. Weil der Herr reich ist für alle, die ihn anrufen, sind alle Glieder seiner Gemeinde zum Mahle gerufen, und allen ist die Vergebung der Sünden zugesagt, die nach der Gerechtigkeit Gottes verlangen.

Ihre Zustimmung zu vorstehenden Thesen nebst Präambel erklärten:

D. BIZER
D. BRUNNER
D. GOLLWITZER
D. JEREMIAS
D. KRECK
D. v. LOEWENICH
D. MICHEL
D. Dr. SCHLINK
D. VOGEL
D. WOLF
D. BORNKAMM
D. DELEKAT
D. IWAND
D. KÄSEMANN
D. KUHN
D. MEYER
D. NIESEL
D. SCHWEITZER
D. WEBER

FÜNF GEMEINSAM FORMULIERTE UND EINMÜTIG ANGENOMMENE ERKLÄRUNGEN ZU DEN ABENDMAHLSTHESEN

Erklärung zu These 1(1)

1. Die Feststellung, daß das Abendmahl in Stiftung und Befehl Jesu Christi gründet, ist eine eindeutige Ablehnung aller Versuche, das Abendmahl nur als ein kultgeschichtliches Produkt der Gemeinde zu verstehen.
2. Stiftung und Befehl sind beschlossen in dem Wort und Handeln Jesu Christi, wie es uns das Zeugnis der Gemeinde mit ihren Berichten über das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern verkündet. In diesem Stiftungsgeschehen ist der Auftrag eingeschlossen, bis zum kommenden Mahl im Reiche Gottes in der Mahlgemeinschaft zu bleiben.
3. Darüber hinaus sehen sich die Unterzeichner der Arnoldshainer Thesen nicht veranlaßt, in die Diskussion über die historischen Einzelfragen des letzten Mahles (Datum, Situation, ursprünglicher Wortlaut der Spendeworte) einzugreifen.

Erklärung zu These 2(2)

Die besondere Weise, in der uns im Abendmahl die Gaben des rettenden Evangeliums zuteil werden, besteht darin, daß Jesus Christus sich uns in seinem Leib und Blut durch sein verheißendes Wort hier in der Darreichung von Brot und Wein gibt. Dabei ist vorausgesetzt, daß in der Verkündigung des Evangeliums, in Taufe und Abendmahl derselbe Herr sich uns schenkt, aber in verschiedener Weise. Die These hat nicht die Absicht, die besondere Art des Sichgebens Jesu Christi im Abendmahl zu nivellieren.

Darüber, ob der Herr den Seinen im Abendmahl darüber hinaus eine spezifische Gabe schenkt, bestehen im Kreise der Unterzeichner verschiedene Überzeugungen.

Erklärung zu These 3(3)

Durch den Vollzug der Feier des Heiligen Abendmahles, wie er in These 3(3) beschrieben wird, werden Brot und Wein ausgesondert und in den Dienst dieses Mahles gestellt.

Auf Grund des exegetischen Befundes im Neuen Testament sehen sich die Unterzeichner nicht in der Lage, darüber hinaus einen besonderen Konsekrationsakt zu fordern oder eine besondere Lehre von der Konsekration unter die Stücke zu rechnen, die zum Verständnis von Wesen, Gabe und Empfang des Abendmahls unerläßlich sind.

Erklärung zu These 4

These 4 spricht so von Leib und Blut Jesu Christi, daß deutlich wird:

Leib und Blut Jesu Christi sind nichts anderes als Jesus Christus selbst. Sie sind nicht zu lösen von der Person und dem Geschick Jesu Christi, wie auch der gekreuzigte und auferstandene Herr nicht zu lösen ist von seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und seinem für alle vergossenen Blut.

Wenn in These 4 von Brot und Wein gesprochen wird, so wird damit ausgesagt, daß Brot und Wein im Abendmahl von Jesus Christus erwählte Mittel für die Gaben seines Leibes und Blutes sind.

Eine nähere Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Blut zu Brot und Wein haben die Unterzeichner mit Rücksicht auf die Vielfalt des neutestamentlichen Zeugnisses nicht vorgenommen.
Siehe auch Erklärung zu These 8(2)!

Erklärung zu These 8(2) und 4

Die Unterzeichner sind darin einig, daß im Abendmahl Jesus Christus sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen, gibt, den Glaubenden zum Heil, den Verächtern zum Gericht.

Bericht

Der Unterzeichner der Arnoldshainer Abendmahlsthesen über den Abschluß ihrer Arbeit

Die Veröffentlichung der Arnoldshainer Thesen löste ein auf breitester Front geführtes Gespräch über das Abendmahl aus, das nicht nur in Deutschland geführt wurde, sondern auch Stellungnahmen aus der Ökumene erbrachte, und das nicht nur von evangelischen Kirchen und Christen bestritten wurde, sondern zu dem auch katholische Theologen Beiträge lieferten.

In seiner Sitzung vom 4./5. Februar 1960 beschloß der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, die Kommission für das Abendmahlsgespräch der EKD um die Prüfung der zu den Arnoldshainer Thesen eingegangenen Stellungnahmen zu bitten. Die Kommission hat sich diesen Auftrag in zwei Plenarsitzungen, die am 4./5. November 1960 in München und am 5./6. Januar 1961 in Berlin-Friedenau stattfanden, und in der Sitzung eines von der Kommission bestellten Ausschusses am 20. Mai 1961 in Heidelberg unterzogen. Sie hat in eingehenden Referaten und Aussprachen alle bis zu dem jeweiligen Sitzungstermin bekanntgewordenen Voten geprüft und gewürdigt. Die Unterzeichner der Arnoldshainer Thesen konnten sich nicht entschließen, den Wortlaut der gemeinsam formulierten und einmütig angenommenen Sätze über das Heilige Abendmahl zu ändern, hielten es jedoch für angebracht, auf die entscheidenden Anfragen an die Arnoldshainer Thesen, wie sie vor allem in der von dem Theologischen Ausschuß der VereinigtenEvang.-Luth. Kirche Deutschlands erarbeiteten und von der Bischofskonferenz der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands entgegengenommenen Stellungnahme vom 11./12. Oktober 1959 niedergelegt sind, mit gemeinsam formulierten und einmütig beschlossenen Erläuterungen zu antworten.

Diese Erläuterungen wurden hiermit dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland übergeben.

Die Unterzeichner der Arnoldshainer Thesen und ihrer Erläuterungen glauben, mit der Übergabe dieser Erklärungen den ihnen vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland erteilten Auftrag, ein verbindliches, theologisches Gespräch über die Lehre vom Heiligen Abendmahl zu führen, erfüllt zu haben. Sie bitten den Rat der EKD,

die Erläuterungen entgegenzunehmen und sie - wie die Arnoldshainer Thesen - den Kirchenleitungen, den Theologischen Fakultäten und Kirchlichen Hochschulen und der kirchlichen Öffentlichkeit zu übergeben;

die Kommission für das Abendmahlsgespräch der EKD von ihrem Auftrag zu entbinden;

eine neue Kommission zu berufen und sie zu beauftragen, darüber zu befinden, welche Forderungen aus dem Ertrag der bisherigen Arbeit für die Frage der Abendmahlsgemeinschaft zu ziehen sind.

Die Arnoldshainer Thesen und ihre von den Unterzeichnern der Sätze über das Heilige Abendmahl gemeinsam formulierte und einmütig angenommene Erklärungen:

These 1

1) Das Abendmahl, das wir feiern, gründet in der Stiftung und im Befehl Jesu Christi, des für uns in den Tod gegebenen und auferstandenen Herrn.

   Erklärung zu These 1, 1

   1) Die Feststellung, daß das Abendmahl in Stiftung und Befehl Jesu Christi gründet, ist eine eindeutige Ablehnung aller Versuche, das Abendmahl nur als ein kultgeschichtliches Produkt der Gemeinde zu verstehen.

   2) Stiftung und Befehl sind beschlossen in dem Wort und Handeln Jesu Christi, wie es uns das Zeugnis der Gemeinde mit ihren Berichten über das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern verkündet. In diesem Stiftungsgeschehen ist der Auftrag eingeschlossen, bis zum kommenden Mahl im Reiche Gottes in der Mahlgemeinschaft zu bleiben.

2) Im Abendmahl lädt der erhöhte Herr die Seinen an seinen Tisch und gibt ihnen jetzt schon Anteil an der zukünftigen Gemeinschaft im Reiche Gottes.

These 2

1) Im Abendmahl handelt Jesus Christus unter dem, was die Kirche tut, selbst als der durch sein Wort im Heiligen Geist gegenwärtige Herr.

2) Das Abendmahl gehört wie die Predigt, die Taufe und der sonderliche Zuspruch der Sündenvergebung zu den Weisen, in denen Christus uns die Gaben des rettenden Evangeliums zueignet.

Erklärung zu These 2, 2

Die besondere Weise, in der uns im Abendmahl die Gaben des rettenden Evangeliums zuteil werden, besteht darin, daß Jesus Christus sich uns in seinem Leib und Blut durch sein verheißendes Wort hier in der Darreichung von Brot und Wein gibt. Dabei ist vorausgesetzt, daß in der Verkündigung des Evangeliums, in Taufe und Abendmahl derselbe Herr sich uns schenkt, aber in verschiedener Weise. Die These hat nicht die Absicht, die besondere Art des Sichgebens Jesu Christi im Abendmahl zu nivellieren.

Darüber, ob der Herr den Seinen im Abendmahl darüber hinaus eine spezifische Gabe schenkt, bestehen im Kreise der Unterzeichner verschiedene Überzeugungen.

These 3

1) Das Abendmahl ist eine gottesdienstliche Handlung der im Namen Jesu versammelten Gemeinde.

2) Im Abendmahl ist das Mahl unlöslich verbunden mit der Verkündigung des Heilstodes Jesu, die durch mündliches Wort geschieht.

3) Unter Gebet, Danksagung und Lobpreis werden Brot und Wein genommen, die Einsetzungsworte des Herrn gesprochen und Brot und Wein der Gemeinde zum Essen und Trinken dargereicht.

Erklärung zu These 3, 3

Durch den Vollzug der Feier des Heiligen Abendmahls, wie er in These 3, 3 beschrieben wird, werden Brot und Wein ausgesondert und in den Dienst des Mahles gestellt.

Auf Grund des exegetischen Befundes im Neuen Testament sehen sich die Unterzeichner nicht in der Lage, darüber hinaus einen besonderen Konsekrationsakt zu fordern oder eine besondere Lehre von der Konsekration unter die Stücke zu rechnen, die "zum Verständnis von Wesen, Gabe und Empfang des Abendmahls unerläßlich" sind.

These 4

Die Worte, die uns Herr Jesus Christus beim Reichen des Brotes und des Kelches spricht, sagen uns, was er selbst in diesem Mahle allen, die hinzutreten, gibt: Er, der gekreuzigte und auferstandene Herr, läßt sich in seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und seinem für alle vergossenen Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein von uns nehmen und nimmt uns damit kraft des Heiligen Geistes in den Sieg seiner Herrschaft, auf daß wir im Glauben an seine Verheißung Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit haben.

Erklärung zu These 4

These 4 spricht so von Leib und Blut Jesu Christi, daß deutlich wird:

Leib und Blut Jesu Christi sind nichts anderes als Jesus Christus selbst. Sie sind nicht zu lösen von der Person und dem Geschick Jesu Christi, wie auch der gekreuzigte und auferstandene Herr nicht zu lösen ist von seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und seinem für alle vergossenen Blut.

Wenn in These 4 von Brot und Wein gesprochen wird, so wird damit ausgesagt, daß Brot und Wein im Abendmahl von Jesus Christus erwählte Mittel für die Gaben seines Leibes und Blutes sind.

Eine nähere Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Blut zu Brot und Wein haben die Unterzeichner mit Rücksicht auf die Vielfalt des neutestamentlichen Zeugnisses nicht vorgenommen.

(siehe auch Erklärung zu These 8, 2)

These 5

Darum wird das, was im Abendmahl geschieht, nicht angemessen beschrieben,

a) wenn man lehrt, Brot und Wein würden durch die Stiftungsworte des Herrn in eine übernatürliche Substanz verwandelt, so daß Brot und Wein

aufhören, Brot und Wein zu sein;

b) wenn man lehrt, im Abendmahl würde eine Wiederholung des Heilsgeschehens vollzogen;

c) wenn man lehrt, im Abendmahl würde ein naturhafter oder übernatürlicher Stoff dargereicht;

d) wenn man lehrt, es handele sich um einen Parallelismus von leiblichem und seelischem Essen als zwei voneinander getrennten Vorgängen,

e) wenn man lehrt, das leibliche Essen als solches mache selig, oder das Anteilbekommen am Leib und Blut Christi sei ein rein geistiger Vorgang.

These 6

1) Jesus Christus, der uns aus Gottes totbringendem Zorngericht gerettet hat, ist zugleich Anfang und Haupt einer neuen Schöpfung.

2) Durch ihn sind wir als die, die seinen Leib und sein Blut empfangen, zusammengeschlossen zu seinem Leib, der Kirche, und werden des verheißenen neuen Bundes teilhaftig, den Gott durch Jesu Blut gestiftet hat.

3) Das Abendmahl stellt uns in die Gemeinschaft der Brüder und bezeugt uns damit, daß das, was uns in dieser Weltzeit knechtet und trennt, in Christus durchgebrochen ist und der Herr in der Mitte der begnadigten Sünder den Anfang einer neuen Menschheit setzt.

These 7

1) Das Abendmahl stellt uns auf den Weg des Kreuzes Christi. Das Kreuz Christi weist uns in die Wirklichkeit in dieser Welt. Wo wir schwach sind, da ist die Gnade Gottes mächtig. Wenn wir sterben, leben wir mit ihn. Noch ist sein Sieg verborgen unter Anfechtung und Leiden. Darum speist uns der Herr durch sein Mahl, um uns zu stärken in dem Kampf in den er die Seinen sendet, und uns zu wappnen gegen alle Schwärmerei und alle Schlaffheit, damit wir nicht entweder in falschen Träumen das

Künftige vorwegnehmen oder verzagt die Hand sinken lassen.

2) In der Gemeinde, der er sich im Abendmahl gibt, sind wir Brüder. Diese Gemeinschaft lebt allein in der Liebe, mit der er uns zuerst geliebt hat. Wie er sich unserer angenommen hat - der Gerechte der Ungerechten, der Freie der Unfreien, der Hohe der Niedrigen - so sollen auch wir allen denen, die uns nötig haben, teilgeben an allem, was wir sind und haben.

These 8

1) Der Glaube empfängt, was ihm verheißen ist, und baut auf diese Verheißung und nicht auf die eigene Würdigkeit.

2) Gottes Wort warnt uns vor jeder Mißachtung und jedem Mißbrauch des Heiligen Abendmahls, damit wir uns nicht an der Hoheit dieser Gabe versündigen und Gottes Gericht auf uns ziehen.

Erklärung zu These 8, 2 und 4

Die Unterzeichner sind darin einig, daß im Abendmahl Jesus Christus sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen, gibt, den Glaubenden zum Heil, den Verächtern zum Gericht.

3) Weil der Herr reich ist für alle, die ihn anrufen, sind alle Glieder seiner Gemeinde zum Mahle gerufen, und allen ist die Vergebung der Sünden zugesagt, die nach der Gerechtigkeit Gottes verlangen.

D. Bizer, D. Bornkamm, D. Brunner, D.Dr. Delekat, D. Gollwitzer D.Dr. Jeremias, D. Käsemann, D. Kreck, D.Dr. Kuhn, D.v.Loewenich, D. Meyer, D. Michel, D. Niesel, D.Dr. Schlink, D. Schweizer, D. Vogel, D. Weber, D. Wolf.

Lebenslauf

Achim Krämer, geboren am 19. September 1939 in Freiburg/Brg. Sohn des Landgerichtsrats a.D. Dr. Theodor Krämer und seiner Ehefrau Agathe geb. Schneider.

Besuch der Volksschule in Karlsruhe von 1946 - 1949, danach des humanistischen Bismarck-Gymnasiums. Reifeprüfung Frühjahr 1958.

Studium der Rechtswissenschaften in Heidelberg und München. Erste Juristische Staatsprüfung an der Universität München am 6. März 1964. Danach juristischer Vorbereitungsdienst in Karlsruhe. Zweite Juristische Staatsprüfung am 27. Juni 1970. Seit Oktober 1970 als Rechtsanwalt in Karlsruhe tätig.